۱۲۷۹۱

تاریخ تحویل به ما ۷۳/۱۰/۱۸

برگشت ۷۳/۱۲/۸

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

شماره ثبت کتاب

۳۱۱۱۴
۳۴۶۱

کتاب مجموعه در اصول و غیره

مؤلف

مترجم

موضوع

شمارهٔ قفسه جلد ۴۰۷ خطی

چاپی اهدائی

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

۴۰۷

۱۲۷۹۱

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلا

جمهوری اسلامی ایران

کتاب مجموعه در اصول و غیره

مؤلف

مترجم

موضوع

شمارهٔ قفسه جلد ۴۰۷

شمارهٔ ثبت کتاب

۳۱۱۴
۳۴۶۱

چاپی اهدائی

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

۴۰۷

تاریخ تحویل به امانت ۷۳/۱۰/۱۸

برگشت ۷۳/۱۲/۸

تاریخ تحویل به مخاطب ۷۳/۱۰/۱۸
برگشت ۷۳/۱۲/۸

۱۲۷۹۱

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

کتاب مجموعه در اصول و غیره

مؤلف

مترجم

موضوع

شمارهٔ قفسه جلد ۴۰۷ خطی

شمارهٔ ثبت کتاب
۳۱۱۴
۳۴۶۱

چاپی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۴۰۷

کتابخانه
مجلس شورای ملی
۱۳۰۲

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

الحمد لله رب العالمین هذا نسب اقل الاثیم حسین الحسینی الطباطبائی الحکیم الحایری المسکن والمولد والمدفن اتشاء استکتبته فی زمن خالی العهدة الامیر سید علی الصغیر من نسب الذی کان لنا من ابی واجدادی الذی ینتهی الی جدنا الاعلی حضرت علی بن الحسین ابن علی بن ابیطالب ع

اما زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب قتل فی راس المائة والعشرین وهو ابن اثنین واربعین واعقب ثلث بنین ولم یکن له انثی وهم الحسین ذی الدمعة وعیسی موتم الاشبال ومحمد اما الحسین ذی الدمعة عمی فی اخر عمره ومات سنة خمس وثلثین ومائة واعقب ثلث رجال وهم یحیی وحسین وعلی واما یحیی اعقب سبعة رجال منهم ثلثة مقلون وهم القاسم والحسین الزاهد وحمزة واربعة مکثرون وهم محمد الاصغر وعیسی ویحیی وعمر واما عمر المحدث بن یحیی بن الحسین ذی الدمعة کان اول نقیب لی علی الطالبیین وحج بالناس امیر اعدة مرار من جملتها سنة تسع وثلثین ومائتین وفیها کانت القرامطة غلبت علی الاسلاء فزارهم وبقی عندهم عدة سنین وکان له سبعة وثلثون ولدا منهم احد وعشرون ذکر منهم ابو الغنائم الرشید احمد المحدث کان سیدا فاضلا مات سنة سبعة واربعمائة واما احمد بن عمر المذکور کان اول نقیب لی علی الطالبیین کافة وهجر الحجاز وورد العراق سنة الاحدی وخمسون ومائتین واعقب رجالا منهم الحسین نقیب

النقباء اما الحسين فكان له سبعة او خمسة واربعون ولدا منهم ثلثون ذكرا
وعقبه المتصل من ثلثة رجال وهم ابو الحسن محمد النقي الذي عزل رضي الدين
عن النقابة وابو طالب عبد الله ويحيى واما يحيى بن الحسين المعروف بالاسود
كانت له رياسة وبنا بهية فعقبه المتصل من رجلين ابي العلى محمد وابي علي الحسن
واما ابي علي الحسن بن يحيى المذكور كان رجلا فقيها وكان الشريف المرتضى يكرمه
ويقول اذا قبل اللهم صل على محمد واله دخل ابو علي الحسن عاشر فعبد او ضمن
معاملة سوداكر من اربعين سنة اعقب اثني عشر ولدا منهم ابو الغنايم محمد
واما محمد بن الحسن المذكور كان نقيبا في الاهواز وشاع اسمه بالسخاوة وكان
يقصده الناس من اقصى البلاد لكرمه فمات في سنة الاربعمائة واعقب
ثلثة رجال نقيب النقباء داود وتاج الدين ابو الغنايم محمد الفقيه وشرف
الدين عبد الله واما محمد بن محمد بن الحسن الملقب ابي النشو وقيل ابي الغنايم
كان زاهدا نقيبا يسترشد به الناس منه وهو افضل اهل زمانه مات في سنة
اربعمائة وثلثة وستون واعقب اثني عشر ولدا منهم عمر المحدث الملقب بعز الدين
واما عمر بن محمد بن محمد المذكور المحدث الملقب بعز الدين له شهرة عظيمة
وكرامات كثيرة وفضائل جمة بعد ابائه الطاهرين وكان متوكلا وفي غاية
الزهد يلبس الصوف ويأكل الشعير وانفق جميع اموالة في سبيل الله وكان
حليما شجاعا عالما نقيبا له قدم ثابت في كل فن من العلوم وفضائله اجل من ان

اجل من ان تحصى اعقب من خمسة رجال جلال الدين الحسن الزاهد ومجد
الدين محمد وعيسى كريم قومه وشمس الدين احمد ونجم الدين قاسم واما علي
ابن عمر المذكور كان وصي ابراهيم قتيل باخمراء ابن عبد الله المحض وحامل رايته
واما الحسن بن عيسى المذكور المكنى بشريعة الملة ومربي العلة وكان عالما فاضلا
اديبا كاملا نقيبا في البصرة ووجيها وكان ذا مال غفير وعز كثير
يغبطه اغلب الناس ولبسها بنو بنو العباسيين جميعا واعقب ثمانية
رجال منهم ابو الفتوح محمد بن الحسن حكايته معروفة عاش مدة
في المدينة ثم انتقل منها والجم العباسيين بسطوة اعقب ولدان
احدهم احمد ويقال هبة الله والثاني الحسن واما الحسن بن ابي
الفتوح قال الشيخ تاج الدين في كتاب السبك الذهب وشبك
النسبان الحسن بن ابي الفتوح تزوج بنت ابي عبد الله ابي السدرة
فعرف عقبه ببني السدرة نسبتهم الى جدهم لامهم كان نقيبا في الغري
وولده خمسة عشر كانوا ليوث الغابات في الشجاعة منهم علي بن
الحسن المذكور فارق اخوته وتوجه الى مصر وازعج اهلها فنا سبوه
اغفالا وخدعة فاخذه الحاكم الاسماعيلي فقتله فولد ثم توجه
بعده ولدا وسما محمدا فعاش وصار سيد قومه وحاز اخوالهم
وعشيرتهم فعلا اسمه وشاع عند السلاطين والملوك فاستعظموه

وهابو فاعقب خمسة وعشر ولدا ثمانية ذكور منهم علي بن محمد واما علي
ابن محمد المذكور ساد على اخوته جميعا بالرياسة والعلوم والسخاء و
كان تقصده القبائل والعشائر لتعيش في فنائه عاش خمسة وسبعون
عاما وتوفي في سنة ٦٣٣ ودفن في مصر واعقب اربعة رجال منهم عبد العزيز
واما عبد العزيز بن علي بن محمد المذكور هجر من مصر وصار في شيراز
خوفا من سلطان زمانه واقام بها عدة سنين ثم هجر واعطى نقابة
ارجان وكان فاضلا فقيها ورعا نقيبا فاعقب من ثلثة رجال وهم
ابو الحسن محمد نقيب الكوفة وابو الحسين زيد الاسود وابو القاسم
علي المعروف بالدخ واما محمد بن عبد العزيز المذكور الملقب بسيد
شريف الدين ابن السدرة واولاده الملقبون ببني السدرة وقد
تقسموا ولده عدة بطون وتنازع مع ابي الحسن زيد الاسود ابن
الحسين بن علي كتيلة وساد عليه وعاش في مشهد الغروي ثمانية
وثلثين سنة ومات عن اثنى عشر ولدا سبعة ذكور منهم شمس الدين
محمد بن محمد بن عبد العزيز الملقب بباز باز كان كثير الضيف كريما
ويصيح عند اطعامه باز بيا وباز بيا وكان من اعلم اهل زمانه
جامع المعقول والمنقول ذا مال كثير وعز بين قومه وله سبعة وثلثون

سبعة وثلثون ولدا وكلهم اعز رجال اهل زمانهم واشجع شجعان
المعروفين بتلك الزمان يسمتهم ابوهم الرجال والابطال واصغرهم
اكلهم وهو احمد بن محمد سافر الى البصرة بقومه قدرهم اربعمائة
رجل واقام بها نقيبا وعاش عدة سنين بها واعقب ستة رجال
منهم محمد بن احمد المذكور الملقب بمير ابو المعالي وكان مجتهدا نقيبا
فقيها نقيبا زاهدا ورعا يستغني به الغمام ويدعى بشيخ الملة والاسلام
وعاش رغيدا قام في البصرة مدة ثم هجر الى ابو شهر ثم الى شيراز ثم الى بوشهر
ثم رجع قهقراء الى قاز ران المعروف بكاز ران وبقي مقيما فيها
واعقب ثلثة رجال منهم السيد الجليل والكهف النبيل السيد منصور
زاد الله في فضله ورئيس المجتهدين الزاهد العابد سيد شريف
الدين والسيد تاج الدين واما السيد تاج الدين لحق بعمومته في ارض
خراسان في ثغرة تسمى قوسان وهم جمع غفير بتلك النواحي واما السيد شريف
الدين مع السيد منصور ارتحلا الى الحلة وبقيا برهة من الزمان
مقيمين بها ثم السيد منصور قصد الغري وصار ثم بها من تلامذ
عنده وتوجه الى الايران وساح بها مدة زمان الى دورة الاسناد
العظيم الشان اقا باقر بن محمد اكمل البهبهاني طاب ثراه فقصده وتلمذ

وتلمذ عنده وتزوج باخته فاعقب ولدا وبنتان اما الولد فهو السيد الفاضل
العالم العامل المعروف بالمير سيد علي الكبير اعقب اربع رجال وبنتان
واما السيد شريف الدين فهجر الى القفاذيه وهدى اهلها سبيل شريعة
النبوية مدة خمسة عشر عاما ثم رجع الى ايران وسكن ببلدة نمى
قاسان فعلا اسمه وكثروا اعقابه حتى ولد منه السيد السند التقي
ومروج دين النبي السيد جعفر المولوى ثم انتقل المذكور مع ابيه الى
الحلة واقاما بها عامين عزما الى الغرى ورجعا الى قاسان ثم رجع
السيد جعفر المذكور بنعش ابيه المزبور الى كربلا وهو ابن خمسة وثلثين
سنة فتزوج باحدى بنات عمه ورجع الى قاسان فاعقب منه ولدا
سمى عبد الله فقصد مجاورة قبر جده الحسين الى ان بلغ سافر الى
قاسان ورجع وتزوج باخت العلامة رئيس الفقهاء والمجتهدين
الامير سيد علي الصغير واعقب ولدان وبنتا لها الولدان السيد حسين
المعروف بالطبيب والسيد حسن اما السيد حسين المذكور اعقب السيد محمد
والسيد جعفر وسيد مهدي وسيد احمد وامنه بيكم وفاطمة بيكم الملقبة بكره جكي
بيكم اما سيد محمد فاعقب منه الحاج سيد جواد واعقب من سيد جواد السيد علي واعقب من
سيد علي المذكر سيد حسين وسيد حسن واما سيد جعفر فاعقب سيد محمد مهدي واما

١٢

ثم بتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين فدعا رسول الله الحسن والحسين عن يمينه
انثيه ودعا فاطمة صلوات الله عليها وعلى ابيها وبعلها وبنيها فكانت في هذا الموضع
نسائه ودعا امير المؤمنين عن فكان نفسه بحكم الله عز وجل وقد ثبت ان
ليس كاحد من خلق الله اجل من رسول الله ص فوجب ان لا يكون احد افضل من رسول الله
بحكم الله عز وجل فقال له المامون اليس قد ذكر الله الابناء بلفظ الجمع والمائدة رسول الله
ابنيه خاصة وذكر النساء بلفظ الجمع واغا دعى رسول الله ص ابنته عليه وعليها السلام
وحسنا فلم لا يجوز ان يذكر الدعاء لمن هو نفسه ويكون المراد نفسه في الحقيقة دون
غيرها الحديث وفيه دلالة اولا على ان العام يجوز ان يراد به الواحد وذلك لان
نسائها جمع مضاف الى الضمير وهو يفيد وقد اراد به صرف فاطمة وحدها وان الجمع
اقله ثلاثة الاثنان لان المامون لعله جعل احد الاشياء التي يجوز بها رسول الله ص
استعمال لفظ الجمع وهو ابناؤنا في الاثنين وهما ابنيه عن

فائدة

لا يثبت اللغات باصل العدم وذلك كما في صيغة افعل مثلا فان منهم من جعلها للوجوب
ومن جعلها للندب فيأتي ثالث ويقول ان تعيينها بازاء الطلب معلوم واما انه
قد قرن اليه امر اخر اما المنع من النقيض او عدم فاصل فيه العدم والوجه في
المنع ان هذا المنع معارض باصل اخر وهو ان الاصل ان لا يكون هذا اتيا
المعنى الموضوع وهكذا كل امر ادعى صدر من الخارج على وجه خاص وشك في
جزء منه او صفة لم يجز فيه اصل العدم بل يكون امرا موقوفا على البيان وهذا

هكذا نثبت اللغات باصل العدم

لا يقتضي وضعا ان يكون ما شك في جزئيته فهو جزء او ما شك في شرطيته فهو
شرط بل يقتصر على ما ثبت كما حقق في موضوعه ثم ان اصل العدم قد يساق
لاثبات الاهمال فيقال مثلا اذا ورد صيغة افعل ان الرجحان ثابت والزائد
على ذلك مشكوك فيه والاصل براءة الذمة منه ولا يحسن ان يقال فيه عدم ارادة
الزائد من اللفظ لما عرفت لكن هذا الاصل الذي قلنا انما يجري اذا كان نفي الزائد
على وفق الاصل واما اذا كان على خلاف الاصل فلا كقوله عليه السلام جرت السنة وأثر
الغائط ثلاثة احجار فعلى تقدير ان تكون السنة للقدر المشترك بين الوجوب
والندب فاصالة نفي الزائد فيه معارض باصالة عدم حصول المطهرية بما دون
الثلثة لاحجار

فائدة

قال بعض انه لا يجوز اثبات الاحكام الاصولية لحجية خبر الواحد او حجية الكتاب
بالدليل الظني والحق التفصيل وذلك ان الظن في نفسه لين يحجة الا بعد قيام
الدليل القاطع عليه فالدليل الظني الذي يراد به اثبات الحكم الاصلي ان كان لا يرجع
الى دليل قاطع فليس بحجة ولا يثبت له حكم وان قام دليل قاطع على وجوب العمل به
فلا باس بان يثبت به اصل من اصوله كما يثبت حجية اخبار الآحاد بايات من الكتاب
ظنية الدلالة لرجوعها الى قطعي وهو الدليل القاطع الذي قام على العمل بمقتضاها

فائدة

الاشتباه اما ان يكون في اصل الحكم او في الموضوع فان كان الاشتباه في
اصل الحكم ولم يعلم الحكم فيه يرجع بالفرد الى القاعدة الشرعية الحاكمة على الاصل

العقا

العقلي ان وجدت والا فالى الاصل العقلي وان حصل الاشتباه في الموضوع
وعلم الحكم وهذا لا يكون الا فيما اذا اختلف افراد النوع في الحكم فهنا لا يخلو
اما ان يكون حكم كل منها مخالفا للاصل او احدها موافقا له والباقي على
خلافه وجب الوقف وان كان حكم احدها موافقا للاصل رجع به الى حكم
الاصل ثم ان الخطاب في هذا القسم لا يخلو اما ان يكون قد ورد او لا خطابا
شاملا لكل النوعين المختلف حكمهما ثم بعد ذلك ورد خطاب اخر خاص اخرج
احدهما او لكل منهما خطاب بخصوصه فان كان الثاني كان حكم الفرد المشتبه
بينهما ما تقدم على التفصيل وان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون الاخراج
فيه على وجه الشرطية بان يقال هذا كل ما لا ينفعل بالملاقاة الا ان الماء الكر
كرا فالفرد المشكوك فيه هنا يحكم عليه بالانفعال لاصالة عدم تحقق الشرط
واما اذا كان على غير هذا النحو يرجع في الحكم المشكوك فيه الى التفصيل المتقدم
وهذا موضع تامل

فائدة

قد اشتهر فيما بين المتاخرين ان ضعف شيخ الاجازة لا يقدح في صحة الرواية
قد ولذا اشتهر بينهم ان الامر في سهل سهل ووجهه في ذلك ان الروايات ماخوذة
من الكتب والكتب معلوم لديهم فلا يضر فيها ضعف مشايخ الاجازة ويمثلون
بالكتب الاربع فان الاخذ منها يضر فيه ضعف السلسلة الى المشايخ الثلثة وعندي
ان هذا على اطلاقه خلاف التحقيق لان اجازة اصحاب المعصوم عليه السلام والتابعين
وتابع التابعين الى زمن الشيخ لم تكن لاجل الاتبرك والاتصال بالمعصوم

كما الجار كما جار ارمنا يخنا في هذا الزمان بل لحفظ الكتب خوفا من الدرس والتزوير
فيها فهم امناء على ما في ايديهم والريب ان ضعف الامين يكون قادحا فيما أمن
عليه اذا كان صالحا للتبديل والتغيير والزيادة والنقصان نعم الا ان يعلم ان الرواية قد
اخذت من كتاب متواتر معلوم كالكتب الاربعة فحينئذ لا يضر فيها ضعف مشايخ الكليني

لكن قل ما يعلم ذلك

فائدة

اذا تعارض الاصل والظاهر قدم الاصل على الصحيح الا في مواضع الذي نص الشارع
فيه على تقديم الظاهر وذلك لحجية الاصل دون الظاهر اذ المراد بظاهر الحال الاظهر ثم
ان الاصل الذي يعارض قد يكون بمعنى الراجح ولا ينافي ظهور لحد النقيضين
رجحان الاخر اذ المراد بالرجحان بمقتضى النظر والمراد بالظهور الظن والملازمة
بينهما كما لا يخفى على المتأمل وهو بهذا المعنى مقدم على الظاهر

فائدة

تقرير الحق ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع كما هو المعروف بين القائلين
بقاعدة الحسن والقبح خلافا لبعضهم لبعض المتأخرين لكن الحق ثبوتهما بعد ورود
الشرع وبروزه وصدوره في الخارج واما لو فرض زمان خال عن الشرع فلا
ملازمة خلافا للظاهر بعضهم لعدم الدليل والدليل على ثبوتهما بعد ورود الشرع
ان فرض هذه المسئلة بعد تسليم ان العقل يدرك الشيء على ما هو عليه في الخارج
من صفة حسن او قبح فاذا طلع العقل على قبح شيء كان الله تعالى عالما بقبحه وحق
كان عنده تعالى قبيحا فلا يجوز ان يكون قد نهى عنه لامتناع الامر بالقبيح والمفروض

ان

ان الشريعة قد وردت بحكم فلا يخلو اما ان تكون قد وردت بالامر به او النهي عنه
والاول باطل لان الاول لقبح الامر بالقبيح فيتعين الثاني وحاصل دعوى الملازمة
بين كونه قبيحا عند تعالى وبين نهيه عنه بعد ورود الشرع فان قلت ان حاصل
هذا الدليل يرجع الى دعوى الملازمة بين قبحه عند الشارع ونهيه عنه وهذه
الملازمة كما انها ثابتة بعد ورود الشرع كذلك ثابتة عند فرض عدمه وذلك
لانه اذا كان قبيحا عنده فلا يخلو من احد امرين واما ان لم يصدر منه تعالى فيه شيء
في الخارج اما ان يكون راضيا به ومجيزا فعله او غير راض به لا مجيزا فعله والاول
باطل لامتناع الرضا بالقبيح فيتعين الثاني قلنا هناك واسطة بين الامرين وهو
ان يكون ساكتا عن كلا الامرين لا مجيزا للفعل ولا غير مجيز له فلا يلزم من انتفاء
احدهما ثبوت الاخر كما نراه نحن من وجداننا فان قلت يجب على الحكيم ان ينهى عن
القبيح والا يسكت عنه قلنا الحكمة الاصلية تقتضي ذلك لكن قد تعارضها حكمة
اخرى ارجح منها كتوجيه السكوت وغيره هذا تحصل في موضعين احدهما فيمن ادرك
حسن بعض الاشياء او قبحها ممن كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله قبل عام الشريعة القول
بنسخ الشرائع مع حال البعثة فانه على القول بالملازمة يكون مكلفا بما
ادركه من حسن او قبح وعلى ما قدمنا لا يكون مكلفا حتى يعلم بورود الشريعة
بحكم ما ادركه وان لم يصل الثاني من ادرك ذلك وكان ممن لا يتمكن من الاطلاع
على حقيقة الشريعة فانه على ما اخترنا لا يكون مكلفا اخذا بما ادركه لعدم علمه
بصدور حكم ذلك الشيء عن الشارع واذا تحرر لديك ما ذكرناه ان الملازمة انما تثبت
بعد ورود الشرع بان لك فساد الاستدلال على نفيها بقوله لو تعذر ما كنا

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فائدة اخرى التعذيب عند الاهمال وعدم التكليف
ولا ريب انكم مع فرض ذلك لا يجوز له المؤاخذة على شئ من الاشياء فليتأمل
وربما يجاب عنها بجواب اخر ينطبق على القول بالملازمة وهو ان الانسان انما يكون
مكلفا بحكم بما حكم به العقل حسن او قبح اذا ادرك بقية المقدمات التي يتوصل بها
الى حكم الشارع ومن هذا الذي يدرك جميع ذلك في زماننا خال عن الذكر

فائدة

المعروف بين الاصحاب ان الله لم يشرع لشئ من الاشياء حكما من الاحكام الا وفي ذلك الشئ
ما يقتضي خصوص ذلك الحكم وظهر من بعض اصحاب المدارك انه قد يكون الحكم لا لعلة
بل لمجرد الطاعة والانقياد الظاهر عندي هو الاول لامرين احدهما ان ما يشتمل
من الافعال على ما يقتضي ايجابا او تحريما او ندبا او كراهة كثير خارج عن الاختبار فلا حاجة
الى ايجاب شئ ليس فيه علة تقتضي ايجابه الثاني من نظر الى ما جاء في علل الشرايع و
الاخبار ظهر له صحة ما اخترناه من حيث انه لم يسئلوا عن يوما من الايام عن علة
حكم الا واجابوا عن علة في ذلك الشئ مقتضية لذلك الحكم وربما يجيبوا الامر ما نع
الجواب ولم نر يوما احدا منهم اجاب بانه لا علة في هذا الشئ مقتضية للحكم وانما طلب به
مجرد الطاعة والانقياد ومن نظر الى ما اشرنا اليه من الاخبار ظهر له عين ذلك من الامارات
فان من امعن قلة الصلوة وكثير من العبادات لم تشرع الا لمجرد الطاعة والانقياد قلت
تشرع عبادة الا وهي على صفة توجب شرعها والى علة مقتضية للايجاب اعظم واقوى
من العلة التي اشتملت عليها الصلوة وذلك ان الله تعالى لما كان شارع نعمه وعظمت منته
عند الانفاد لامد ولا احصاء العدد بان خلقهم بهذه الخلقة واعطاهم حسن القطنة

ولخرهم ما يصعب انقياد وسهل لهم ما يتعذر استخراجه ورزقهم جميع ما يحتاجون اليه ثم
سن لهم سننا يعتبرها مع سلطان منه اليهم ليستقيم بذلك انتظامهم ويتم معاشهم وجب بمقتضى
الحكمة ان تشرع افعالا لعباده تكرر البعض حقه ولما كانت الصلوة هي اشد الافعال خضوعا
وابينها خشوعا كانت بالحري ان توجب على العباد ليتمكنوا بها من شكر بعض نعمه والحاصل
ان الداعي الى ايجاب الشئ قد يكون امرا ذاتيا في نفسه كالعدل والاحسان وقد يكون
عرضيا وهذا على ضربين تارة يكون هذا العارض امرا خارجيا غير القربة كاستقامة النظام
وتارة يكون هو القربة والانقياد الى الله تعالى ومن هنا يعلم الوجه في عدم وجوب النية
في القسمين الاولين ووجوب النية في الاخير وما ادعاه صاحب المدارك ليس هو من
هذا القسم بل هو ان يوجب الله تعالى شيئا ويكون المقصود من ذلك مجرد وجوده في
الخارج وان ينوى فيه القربة على حد القسم الثاني لكن لا داعي فيه ذاتيا ولا عرضيا
سوى محض الانقياد كما قال بعضهم في نزح البئر فان قلت وهل يوجب العبادات ايضا
ان يكون الداعي الى الوجوب اقوى في المندوب او ان الافعال العبادية متساوية في القابلية
فاوجب الشارع الدينها ما شاء وندب الى ما شاء من دون ترجيح قلت لا الظاهر انه لم
يفرق بين الشيئين فيجعل احدهما واجبا والاخر مندوبا الا ان في الواجب رجحان
كما نشاهد في كثير من العبادات وايضا ان الافعال العبادية متفاوتة في انفسها فالاليق
بمقتضى الحكمة ان يوجب ما هو الاليق بالوجوب ويندب الى ما هو الاليق بالندبية
فان قلت الى ما يرد في بعض المستحبات من الثواب اكثر مما يرد في بعض الواجبات
فما الوجه في ذلك قلت ان الواجب بعد ايجابه يلتزم به فلا يحتاج الى زيادة

ترغيب واظهار كمال فضيلة بخلاف المندوب فانه طالم يكن ملزوما به فانه يترتب على اظهار
اظهار مثل ذلك فيه ترغيب فيه ويعتنا بشانه

قاعدة

اصل الفرق بين الاجزاء والشرائط ان الجزء ما اخذ في ماهية نفس العمل والشرط ما كان
خارجا عنها لكن تتوقف صحة العمل عليه ايضا لكن ذلك من حيث
انه يكون تمام العمل فالمتوقف عليه في تمامية العمل بخلاف الشرط فان مجموع العمل متوقف صحته
عليه فكانت نسبة التوقف عليه الى الجميع الاجزاء على حد سواء لكنهما يشتركان في مفهوم التوقف ولذا
كان الاصل فيما شك في كونه جزءا او شرطا التشريك للقطع بالتوقف والشك في الزائد فينفى
بحسب العدم ثم ان الاجزاء والشرائط قد تكون اجزاء وشرائط واقعية وقد تكون علمية وقد يشتبه
امرها فهذه ثلثة احتمالات احدها ان يجعل الاصل فيها ان تكون علمية لان المعلوم والمتيقن انما
هي اجزاء وشرائط مع الذكر دون النسيان فيقتصر عليه وحكم الثاني ان تكون واقعية لعدم العلم بالاشتراط فيها
فيتحقق شك في الامر الثالث ان ينضم الى حال الخطاب الوارد بها فان كان خطابا تكليفيا اله لقتضى الذكر
دون النسيان وان كان خطابا وضعيا عمهما والمختار اوسط الاحتمالات من حيث الاستصحاب الان
اصالة عدم الجزئية سواء ورد عليه قاطع له ام لا من حيث ظهور نسبة الجزء الى العمل ان جزء الشيء من
حيث يفسر مع قطع النظر عن حال العامل وما احضر العامل في العمل من حيث الذكر والنسيان
والارتباط فانه الظاهر بخلاف الاصل مع ان المعلوم من وحدة الاجزاء والشرائط
التي لا يضر تركها مع النسيان ان عدم لحقها بالعمل انما كان من باب العفو والاغتفار
تسهيلا على المكلف وذلك ينبو عن اخذها في نفس ماهية العمل واما الاصل الاخلال بها

مطلقا

مطلقا الان هنا امران مستقلان اصليان احدهما الذكر والاخر النسيان كما هو ظاهر
لدى المتدبر ولا يتفاوت الحال بين ما اذا عبر عنها بخطاب تكليفي او خطاب وضعي الا ان المتأمل
اخر من الخطاب الشرعي فيه خصوصية للمكلف من حيث كونه ذكرا منه يكون جزء مختصا
بالمكلف به من حيث كونه جزء من العمل من حيث نفسه وهذا هو المفهوم عرفا من امثال
هذه الخطابات فلا في امثال هذه المقامات مع ان الالتفات الى الخطابات التي ترد بالاجزاء
والشرائط والتفصيل بينهما ليس بمفصل في محل النزاع باخذ وجاعد لان الكلام فيها من حيث
نفسها مع قطع النظر عن كيفية الخطابات الواردة بها مع ان طريق اثباتها غير منحصر في
الخطاب فينبه لك بهذا ان الاصل في الاجزاء والشرائط كلها ان تكون واقعية الا ما دل
الدليل على اعتبار حال النسيان وكان مقتضى ذلك ان يكون كل جزء من الصلوة شيء
فيه بذلك يحكم عليه بكونه جزء واقعيا لكن جاء في الاخبار عكس هذه القاعدة واثبت
الا لعكس كما جاء في صحيحة زرارة لا تعاد الصلوة الا من خمس الطهور والوقت والقبلة
والركوع والسجود وغيرها مما ورد بعظمها هذا مع اغلبية عدم الركنية في اجزاء الصلوة

فائدة

فائدة في بيان حقيقة الاركان وكيفيتها اعلم ان العوارض التي تعرض للصلوة اما من جهة
النقيصة او من جهة الزيادة وقد عرفت ان القاعدة في النقيصة مطلقا البطلان
الا ان الاخبار عكست ذلك وجعلت القاعدة الصحة الا ما خرج بالدليل لكن ذلك
انما هو بالنسبة الى السهو دون العمد واما العمد فهو باق على حكم تلك القاعدة من البطلان
واما الزيادة فيها فلا ريب ان مقتضى الاصل الاصيل عدم الاخلال بها مطلقا سواء

كانت الزيادة منها او من غيرها من الافعال وغيرها بنية الجزئية بل اقصاه ان يكون الاتيان
فيما زاد واتيانه بتمام المامور به ومجرد تركيب العمل من اجزاء المخصوص صلاتيا فيه زيادة
اتيانه اللهم الا ان تكون قد اخذت فيه هيئة مخصوصة تخل فيه كل زيادة فيضر بالنظر
الى الاتيان مثل هذه الهيئة والظاهر ثبوتها في الصلوة فان من تدبر احوال الشارع
ورأى تحريضه وتحبيضه فيها حتى صار يسئل فيها عن الاذكار الزائدة والافعال القليلة دون
تعرض منهم عليهم السلام لضبط الزوائد المانعة من الصحة كما ضبطوه في جانب النقيصة
يظهر له ظهورا تاما از قد لخذ فيها تلك الهيئة المخصوصة التي تخل فيها مطلق الزيادة الا ما
تسامحوا فيه الشارع واستثناه لها القلة وعدم انمحاء صورة الصلوة به او لضرورة تدعو اليه او
لمناسبة لها لمطلق الذكر مما لم يطلق الحديث يخرج به عن كونه صلاتيا واذا ثبت اخذ هذه الهيئة
فيها كانت الزيادة التي لم يقم الدليل على اغتفارها معدما لتلك الهيئة فيدخل المزيد
في تحت حكم المنقص منها وتكون نقيصة الجزء منها عمدا مبطلة للصلوة ايضا من وجهين
من جهة تلك القاعدة التي ذكرناها في جانب النقيصة ومن حيث انعدام الهيئة المخصوصة
لانها كما تخل بها الزيادة كذلك تخل بها النقيصة هذا مع ورود الاخبار بالابطال بالزيادة
وتعليل البطلان في بعضها بالزيادة القاضي بان الزيادة مبطلة على الاطلاق خصوصا
اذا كانت الزيادة بنية الجزئية سواء كانت من جملة اجزاء العمل او خارجة ونوى ذلك
فيها من بدء العمل فانه بذلك يختلف العمل الاختلاف بالبناء ويكون ما اتى به مغايرا
للعمل المامور به ولو نوى من اول الامر ذلك العمل المخصوص لكن نوى ايضا ان يزيد
فيه زيادة او نوى في اثناء العمل الجزئية فيبطل ايضا من حيث الزيادة لا من حيث نية
الجزئية

الجزئية ولا خلاف في العمل قد يقال ايضا يختلف بها لان تلك الزيادة اذا نواها بنية الجزئية كان من
اول الامر ناويا عملا اخر مغايرا للعمل المامور به وكذا اذا عرضه نية الجزئية في الاثناء لوجود الاستمرار
على النية الاولى وبقاء حكمها وهذا احد الادلة الموجبة للتمييز بين الواجب الداخل تحت ماهية الصلوة والمندوب
الخارج عنها لكن الظاهر ان المندوبات التي تضمنها الصلوة جعلها الكاشارع في حكم الاجزاء لها فحينئذ
بالاجزاء الندبية فلا يضر فيها نية الجزئية مع ظهور السر والاضمار بعدم وجوب هذا التميز هذا كله في الزيادة
عمدا سواء كانت عن علم او جهل واما الزيادة سهوا فان كان مقتضى ما ذكرنا من اشتراط تلك الهيئة المخصوصة
في الصلوة ان تكون مخلة ايضا كالعمد لكن قد ذكرنا ان ابطالها اغا كان من حيث تقويمها لتلك الهيئة
واعدامها فيرجع الى حكم النقيصة وقد دلت الاخبار على ان النقيصة سهوا القاعدة فيها ان لا تكون مبطلة
الا فيما اخرجه الدليل واما استثنا الدين من الاخبار الواردة في الزيادة موردها العمد مع ان النقيصة اذا لم
تكن مخلة سهوا فالزيادة بطريق اولى ويؤيد ايضا باغلبية عدم البطلان في الزيادة سهوا دون العمد
فعلى هذا تكون القاعدة في النقيصة على وفق القاعدة في الزيادة ان كلا منهما اغا يخل بالعمد دون

فائدة

فائدة قد اختلف الاصحاب في تحديد الركن ظاهر بعضهم انه ما يخل نقيصته عمدا وسهوا من دون تعرض
للزيادة وزاد بعضهم زيادته عمدا وسهوا والحق ان المأخوذ في مفهوم الركن هو الاخلال بالنقيصة
دون الزيادة وان اتفق اطراد الكرماية الاخلال بالزيادة فذلك من الاتفاق كما ينبغي عليه عند
التتمة بالركن ولان الاخلال بالزيادة غير مطردة فيه وتحديد بعضهم لدرايته الخلة بنقيصة
وزيادة في غير القيام بنا على ان زيادته غير مضرة فغير وجيه لان الحد والمأخوذ في الماهية يجب اطراده
في جميع الافراد وليس هو القيام بحيث يدخل فيه ركوع والسجود فان زيادتهما لا تكون مخلة كما ان سبق
المأموم الامام برفع الراس فانه يرجع الى ما كان عليه من ركوع او سجود اللهم الا ان يقال ان الركوع
والسجود هما مما تخل زيادتهما الا اذا غتفر للمأموم ذلك من حيث ان ركوعه بركوع امامه فكان

فائدة

فائدة في ان الكافر هل تصح منه العبادة والاظهر لا تصح العبادة منه على الاطلاق سواء كانت عبادة محضة كالصلوة والصيام وهي التي تطلب منها الامتثال والانقياد او عبادة غير محضة كالزكوة والخمس والعتق وهي التي تخلص للطاعة والانقياد بل لوحظ في اصل مشروعيتها نفع المكلفين وذلك لانه اما ان امتثال الاوامر هذه الشريعة وهذا لا يكون على وجه الحقيقة لانه يخرج به ربقة الكفر والخروج من ربقة الكفر ولو فعلها على هذا الوجه هو او غفلة لم يكن امتثالا حقيقيا ولو فعلها امتثالا لاوامر شريعة فيما اذا كانت تلك العبادة واردة في شريعة كالاوقاف والنذور فهذا مبني على ان هذه الشريعة هل هي ناسخة لجميع ما كان في الشرايع السابقة وان اتفقت التوافق في بعض الاحكام مخصوص بباب الاتفاق لا اقتداء وانها تباعا للشريعة السابقة كما هو الحق او انها فسخت ما كان مخالفا والموافق باق على حاله السابق فان قلنا بالاول لم يكن اتيانه بالفعل امتثالا للامر السابق بعد فسخه ورفع اليد عند الطاعة وامتثال للامر اللاحق فيكون صحيحا وان قلنا بالثاني كانت صحيحة لكون الحق هو الاول فان قلت ان الغرض من العبادة هو الطاعة والانقياد وقد حصل قلت لا يحصل الا بنية امتثال خصوص ذلك الامر الوارد بها كما لا يخفى على المتدبر نعم ربما تصح من العبادة على وجه وهو ان يكون قطع بان الله تعالى امر بهذه العبادة فهذا لان الطريق العقل لا بطريق السمع فهي تصح وتعليل الفرع بعدم ترتب الثواب خطاء لان العبادة لم يؤخذ في مفهومها ترتب ثواب ومنع ان العلة في العلة والغرض من مشروعيتها ذلك بل يحتمل ان يكون الغرض منها هو الثناء وعلى من يستحق اهل لذلك وهو الكمالات التي تطلب لنفسها على انه يمكن ان يقابل بمنع اولوية من النعم في الدنيا واعلم ان الاصحاب بحسب الظاهر متفقون على عدم صحة العبادة المحضة من الكافر وانما وقع الشك في العبادة الغير المحضة وربما ذهب بعضهم الى صحتها

لا يقال ان تخصيص الامر بذلك تخصيص للعام واخراج له عن ظاهره لانا نقول لا عموم في اللفظ لا كما لا يخفى على المتامل لو سلمنا لكن غالب الاوامر اغلب ورود في العبادات فالظاهر ارادتها ومن غيرها وايضا بعد ان علمنا من خارج ان الشريعة على ضربين ضرب عبادات تجب فيه النية التقرب وضرب ظاهر معاملات لا يجب فيه ذلك فايجاب العبادات في هذه والاخلاص فيها يعلم انه اراد صنف العبادات فلا تنفع في المقام الشك في الشيء انه عبادة او لا

منشأ عموم المعلق لافراده الاصل فان الاصل عدم كون هذا الفرد واذا لك الفرد هو المكلف وكذلك
بالنسبة الى الحالات ولرجوع الترجيح من غير مرجح واذا لو اراد فرد معينا لبينه وقد يكون الحكم
المعلق على المطلق الجواز فيجمع اصلان الاصل الاصيل الجواز واصالة والاصل عدم ارادة فرد معين
من الافراد من الخطاب بخصوصه ويحتاج الى زيادة نظر

فائدة لو ادعى اثنان دارا بيدهما على السوية وادعى احدهما الكل والثاني النصف
ولم تكن لكل منهما بينة قسمت بينهما نصفين لان اليد تقتضي التنصيف فيعمل بمقتضاها
والمدعي الزيادة على ما تقتضيه يده عليه البينة لانه قال ان مدعي النصف قد سلم ان النصف
الآخر لخصمه فتبقى الدعوى على النصف الآخر فيقسم بينهما بالسوية لاشتراك اليد عليه الخ قلت
ان يد مدعي الكل لو بعد تسليم الخصم له من النصف لا تقتضي ازيد من النصف فتكون دعواه
النصف الآخر دعوى على شئ خارج عن يده بيد شخص اخر فلا بد له من البينة وهذا بخلاف
ما اذا ادعيا على دارين احدهما يد كل منهما على دار او الآخر يد على كلا الدارين فانه في الموضع
لا يعطى مدعي الواحد نصف الدار التي ادعاها ومدعي الدارين يعطى دارا ونصف وذلك
لان يد كل منهما على الدارين كانت تقتضي تنصيف الدارين بينهما فلما حصر هذا دعواه
في دار سلمت الاخرى لمدعي الدارين وبقيت الدار التي عليها الدعوى فيعطى للمنازع ما تقتضيه
يده فيها وهو النصف واما الواحد فنصف الدارين له اخذ من كل دار نصفا

فائدة قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين اوجب الله على
الاخلاص في عبادته فهي تدل على تحريم تشريك غير فيها كذلك تدل على انه لا بد ان تفعل لاجله
فلو وقعت من دون نية اصلا لم تكن مقبولة بل لا تكون عبادة له الا اذا فعلت له
فكانت الدلالة فيها على وجوب النية في العبادة من وجهين احدهما الامر بعبادته

الثاني الامر بها على وجه الاخلاص والعبادة من الاعمال التي تحصل بها الخضوع والتذلل
ودلالتها على وجوب النية في الافعال الخارجية موقوف على معرفة كونها عبادة لكن ينظر
ان الامر بالعبادة هل يوجب عبادية كل عمل يامر به والخضوع والتذلل في جميع الاحوال
الخوانز لا يلزم من ذلك ولا يدل عليه باحد الدلالات الثلث نعم المعصية تنافي الامر بالعبادة
من حيث منافاتها للخضوع والتذلل واما انه اذا اتى بالمامور به دخل في النية لا يكون
مقبولا من حيث منافاته للامر بالعبادة فلا اذا لا يفهم عرفا من الامر بالعبادة
الا الخضوع والتذلل في جميع الاعمال بل اقصى ما يفهم من الامر بالعبادة الخضوع والخضوع
تحت طاعته والحاصل ان هذا المقدار لا يفهم من الامر بالعبادة وكذلك لا يدل على
وجوب الاخلاص في العبادة كما هو واضح فعلى هذا جميع ما جاء في الامر بالعبادة ووجوب
الاخلاص فيها لا يدل على وجوب النية في العبادة نعم الصلوة لما كانت الافعال والاذكار
المشتملة عليها تنافي خضوع وتذلل وجب فعلها والاخلاص له فيها فان قلت قوله
وما امروا الا ليدل على وجوب عبادية كل عمل امر به قلنا يحتمل ان يكون المراد الامر المجموع
الشرعية فان الدخول فيها يجب فيها من حيث الطاعة والامتثال قوله ذلك الدين القيم
فان استعمال الدين في الشريعة اكثر من استعمالها في العبادة الخاصة بل ربما يقال ان غالب
الاوامر التي وردت بالعبادة المراد منها ذلك لا نفهم المناقشة منها عرفا كما يقال انا عبد
لزيد اي تحت طاعته ومنقاد له وقابل لما يجري علي من الاحكام فالامر بعبادة الله هو طلب
الانقياد له والدخول في شريعته فان ذلك لا يفيد عبادة يجب ان يخلص به النية واما ان الدين
اما ان يكون قد اريد به العبادة الخاصة او مجموع الشريعة واما ان يراد منه كل ما امر به
بحيث يكون اعم من العبادة واخص من الشريعة لعدم قوله الاوضاع انما يعهد استعمال فيها ذلك

فائدة البائع يرجع في تعريفها الى العرف كما او لهما اهل اللغة اليوم
يذكر احد منهم ما يخالف المعنى المعروف فلا اقل من الجهل بحال اللغة ولم يعهد
الفرق للشارع عرفي وخاص يغاير ما نحن فيه فلا بد من حمله على المعنى المتعارف
عندنا لكن هذا فيما اذا اتحد العرف واما اذا تعدد كما هو هنا فان اهل المدينة
والحجاز يسمون الماء المجتمع من الامطار بارا فعلى اي عرف يحمل قلت اذا تعدد العرف
ولم يكن هناك عرف عام ذهب بعضهم الى انه يحمل على كل اهل عرف اللفظ على ما هو حقيقة
فيه عندهم والحق ليس كذلك بل ينظر اهل عرف بلد الامام عليه السلام في هذا الان فيتعين الحمل عليه
وجودم فيحمل اللفظ عليه ولا يعتبر عرف بلد السائل الا ان الامام عليه السلام يتكلم على اصطلاح اهل
بلده كما هو المتعارف بين الناس والقول بان تفهيم السائل في نظائر من الجري على
اصطلاح احد فتقول هذا مبني على ان السائل باصطلاح الامام عليه السلام وما ابين البناء
على انه صار معلوما لدى الناس ان القادم الى بلد يتكلم على اصطلاح اهلها ويتكلم
ويكون تبعا لهم الا انهم يكون تبعا لدهذا اذا لم يكن هناك عرف عام واما اذا وجد
كما في البئر فان كونها اسم لمجموع الماء النابع من الارض الذي يسقى بالدلو غالبا
عرف عام لم يختص باحد دون احد وتسمية ما يجتمع فيه ماء المطر عرف خاص
فيحمل هنا كلام من على العرف العام دون الخاص لان العرفين لا بد وان يكون
متغايرا عن اصل وضع اللفظ فنسبة التغير الى العرف الخاص اولى من نسبته الى العام
واذا ثبت التغير الخاص وكان الاصل في الحادث تاخره وجب حمل كلام المعصوم عليه
على العام دون الخاص والنظر قوله عند ماء البائر وليس في شيء الان له
مادة تدل على ان ماء البئر نابع منها لا مجتمع من امطار فتدبر ثم اعلم ان ماء البئر
الماء ليس ملفوظا من مفهوم البائر كما يقتضيه تعاريفهم بل ان البئر لهذا التخرق على

هذا الكتاب وقف لله تعالى

فروع الاول اذا الماء ليس بنابع وانما يجري اليها ماء عين في موضع لقربها منفذ الى تلك فيجري ماء العين اليها كما في آبار النجف فالماء الذي يكون فيها ليس حكمه حكم ماء الآبار بل حكمه حكم الجاري وذلك لان الاحكام التي تتعلق بحسب الظاهر انها بماء نفس البئر وهذا الماء ليس ما نبعا بل هو ماء العين وكذا اذا جرى الى البئر ليس نابعا منها يلحق حكم اصله فان كان من عين او مطر كان حكمه حكم ماء العين وما المطر في عدم قابليته للانفعال وان كان عن ماء راكد نظر فان بلغ عند احد الكر وعدم الثاني اذا كان في البئر ماء ينبع منها وجرى الى البئر فيه من ماء العين فاختلطا وعلى القول بالنجاسة لا تنفعل بالملاقاة لاعتصامها بالجاري واما على القول بالطهارة ووجوب النزح بعد التغير وعلى القول بالتحبب بالنزح فالقول ايضا بالاستحباب غير بعيد الثالثة اذا خرج من البئر ماء وهو متصل بها خرج عن حكمها لكن اذا لاقته نجاسة نجس على القول بالنجاسة ولخبر البئر ايضا الا ان يكون الخارج مقدار كر والحال انه يكون حكمه حكم الماء الراكد ولا ينعصم بمادة لانها على القول بعدم اعتصامها في نظر الشارع اذا لو كانت عاصمة لعصمت نفسها وعلى القول بالطهارة فالطهارة ظاهرة والتحبب شيء في البئر من النزح على القول بوجوبه بعد المادة فاورد فيما اذا ورد فيه المجتمع في نفس البئر

مسئلة اذا اشتبه المضاف بالمطلق فهناك صور احدها ان يمتزج بالمطلق بحيث لا يشك في انها خرج بها عن كونه مطلقا او لا فتتعين هنا الطهارة الثانية ان يمتزج مع الماء المطلق بالماء المضاف وهذا يكون على انحاء لانه اما ان يكون الماء المضاف الذي على الماء المطلق او بالعكس او انه لا يلي احدهما في الآخر بل يكون بينهما حائل فيرفع

فيرفع ويحصل الشك اما في الاولين فلا يخلو اما ان يكون احدهما المتمم في الآخر او لا فان كان احدهما متمما في الآخر فيستصحب حال المتمم فيه وان لم يتمم احدهما بالآخر فيتعارض الاستصحابان ويرجع الى القاعدة الثانية المستفادة من تتبع الجزئيات وهو ان النجاسة تنجس كل ما لاقته الا ماء الكر فيحكم حينئذ بانفعاله عند الملاقاة لان الاصل عدم خروجه عن القاعدة ولا عدم انفعاله شرعا بكونه ماء مطلقا وهو مشكوك فيه والشك في الشرط شك في مشروطه وهكذا الحكم في الصور التي الثالثة ان يرد ماء ممزوج بشيء فلا يعلم انه هو ماء مضاف او في الاصل او ماء مطلق ممتزج به شيء آخر بل بالاطلاق او لم يمتزج معه شيء لكن شك في انه هل هو مضاف اصلي او مطلق فحكمه حكم ما قبله فيما اذا تعارضا وكذا اذا اشتبه ماء مطلق بمضاف ولاقت احدهما نجاسة فانه يجب تجنبه لكن يستصحب طهارة الملاقي

قاعدة الاصل في كل عمل ورد به الشريعة عدم توقف صحته على النية الامارة الدليل على توقف صحته عليها كالعبادات وظاهر جماعة العكس وهو ان النية شرط في صحة كل عمل ترد به الشريعة الامارة الدليل لا ريب ان الشريعة جائية على ضربين وتكاليف ولا اشكال في ان الاول لا تتوقف صحته على النية واما الاول فمنه ما تتوقف صحته على النية كالعبادات ومنه ما لا تتوقف صحته على النية كاخراج العرق وانقاذ الحريق واما مشكوك فيه فالاصل عدم اشتراط النية فيه وذلك لان مقتضى الاصل عدم اشتراط النية في كل عمل ترد به الشريعة فما دل الدليل على الاشتراط فيه يكون خارجا ويبقى الباقي

على حكم الاصل وظاهر جماعة العكس والقاعدة عندهم شرطية في كل عمل الامر دل
الدليل على عدم الاشتراط فندب ومستندهم في ذلك امور الاول ما ورد من الامر
بالعبادة وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقضى بلا
الا تعبدوا الا اياه وكذا كل ما ورد من الامر بعبادة ما والاخلاص لم فيها
فان الاخلاص هو ان تجعل العبادة خالصة لوجهه وهو المراد من النية
وفيه ان الامر بالعبادة هو طلب الخضوع والتذلل لله وهو مقتضى بهما الا
الدليل على عموم الخضوع لكل عمل بل الظاهر من الامر بالعبادة هو الانقياد
والدخول في الشريعة وربقة التكليف والجري على ما هي عليه في الخارج وكذا الامر
بالاخلاص فان اغايدل على ان الخضوع لا يكون الا لله فاين من ان
كل عمل لابد وان يؤتى به على سبيل الخضوع فان قلت ان قوله وما امروا
الا ليعبدوا الله يدل على حصر كل امر له بالعبادة لتوجه النفي الى مطلق ما هيئة
الامر قلت ليس كذلك بل النفي هنا موجه الى الاغراض التي يصدر عنها الامر كانه قال
ما امروا بعرض من الاعراض الا للعبادة فلا يفيد الحصر في افراد الامر وايضا يحتمل
ان يكون اراد ما امروا بالعبد بنفس الشريعة الا ليعبدوا الله والدخول في
الشريعة مطلوب بان يكون على وجه الانقياد والاخلاص ويحتمل ايضا ان
تكون اللام بمعنى الباء اي بنفس العبادة ويكون حصرا فيها من حيث انه
هو المطلوب الاصلي والتحقيق ان الاعكن حمل الامر على الوجه الذي يتعين عليه
استحالة الحمل وذلك لانه عطف بعد ذلك ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة على
ليعبدوا الله فيكون مشتركا معه في العلية فيلزم ان يصح عدم عليه الجميع الامر

الوارد

الوارد في الشريعة وهو الخلف ظاهر البطلان بل الوجه عندي ان المراد من الآية
بيان العلة والغرض الذي صدر عن الجعل الامر والمراد من الامر حينئذ
نحو قوله بعثت الله الرسل وانزل الكتب الا للعبادة قال تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وكون العلة في صدور الامر والنهي وشرع الشريعة
هو العبادة لا يلزم منه ان يكون كل ما ورد في شريعة عبادة فلا ينافي ورود
اشياء لم تطلب فيها العبادة على التبع الثاني الاوامر الواردة باطاعة الله ورسوله
لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والطاعة هو الانقياد الاشتراكي وهو
وهو لا يصدق عرفا الا باتيان المامور به لكون الشارع امر به وهو كاف
في النية فلو اتى به المكلف بغير هذا القصد لم يعد مطيعا ولم يسقط به ما عليه
تحت عهدة التكليف اذ لا يبرء الذمة الا بالامتثال وفيه ان عدم الامتثال
تارة يكون ببرء المامور به راسا وتارة يكون باتيان المامور به لا على وجه
الطاعة للامر به والذي يلزم البقاء تحت عهدة التكليف انما هو الاول دون
الثاني لان الامر اقصى ما يقتضي ايجاد المامور به في الخارج فبوجود المطلوب يحصل
الا ترى ان السيد اذا امر عبده بشراء اللحم ومضى العبد ذاهلا عن امر سيده واشترى
لحما واتى به سيده مع الذهول برئت ذمة العبد ولا يكلف بالعود وان لم يصدق
بفعله الامتثال عرفا وظهر لك ايضا فساد استدلال من ذهب الى ان الامر بنفسه
يقتضي وجوب الامتثال وهو الاصدق الاتيان المامور به بقصد الطاعة
الرابع ما جاء من بقية الاعمال للنية كقوله انما الاعمال بالنيات وكل امرء ما نوى

فائدة تحرير معنى العدالة الاقوال فيها ثلاثة الاول انه يكفي فيها الاسلام
وعدم ظهور الفسق وهو المحكي عن ابن الجنيد والشيخ الثاني انها عبارة عن
حسن الظاهر الثالث انها عبارة عن ملكة راسخة في النفس تمنع عن فعل الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة ويرد الاول بان اراد ان العدالة
عبارة عن هذا المقدار فلا يخفى ضعفه لعدم بنائه على العرف بل عدم صحة اطلاقه
عليه عرفا ولمنافاته الغرض الحكمة الاشهاد وان اراد ان العدالة عبارة عن امر يكشف
عنه ذلك المقدار كما هو الظاهر فهو اظهر في البطلان لعدم الدليل على الاكتفاء بمثل
ذلك ولمنافاته الغرض الحكمة الاشهاد ولعدم افادته الظن بحصول العدالة واقعا فلا
ينبغي ان يجعل امارة لانا لا نسلم الاصل عدم صدور الفسق منزلا ان الطاعة والعصيان
كلاهما على خلاف الاصل بل ان الغالب على افراد الانسان هو الفسق

فائدة هل يجوز اجتماع الامر والنهي على شيء واحد امر لا اقول والله الموفق
الواحد اما ان يكون واحدا بالشخص وهو ما يمنع نفس تصوره من وقوع
الشركة فيه واخرى يكون جنسا او كليا وهو ما لا يمتنع وقوع الشركة
فيه فالواحد بالجنس ان لحظ فيه الخصوص صيرورة جزئيا حكم الاول
بالشخصي وكان حكمه حكمه والا فهو الكلي لانه بعد هذه الملاحظة ومعها
يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه في هذه الملاحظة البتة
ثم اعلم ان الحكم ان تعلق بالواحد بالشخص كان هو المطلوب بشخصه وخصوصيته
البتة اذ لا مصداق له حتى يتعلق الحكم به وان تعلق بالواحد بالجنس فاما
ان يتعلق به من حيث هو بحيث يكون الملحوظ في الحكم خصوصية الجنس وهذا
حكمه حكم الاول الواحد الشخصي في انه يكون متعلق الحكم هو الجنس من حيث هو
ونفس الجنس واما ان يكون متعلقا ليس نفس الجنس من حيث بل الجنس من حيث
تحققه في ضمن الافراد فهل المكلف به اصالة هنا الجنس والفرد من باب المقدمة
او ان المكلف به اصالة هو الفرد والجنس انما علق به للتوصل به لانا
يتوصل به للتعليق بالفرد كما هو الحق لان التعلق بالافراد ممتنع
او متعسر حيث كانت متعذرا علق الحكم على الجنس او الفرد المنتشر للتوصل
كما هو الحق لان امثال ذلك في عين ... وهذا غني عن بيان وهل الحق
لان متعلق الاغراض انما هو الافراد وخصوصيات الافراد كما لا يخفى
المتدبر ما عليه الناس وهي التي يطلب فعلها وتركها وتجبى بها وعنها
والتكاليف انما تتعلق بما هو متعلق الاغراض والمحبوبية لان المكلف
انما يكلف بما يتعلق به غرضه وبعبارة اخرى انما لا يتعلق به غرضه
الغرض وغيره راجع الى المكلف بل الى المكلف عنه ضائر كما في كثير من
تكاليف العبادات اذ ليس في كل تكاليف كلها الاغراض والثمرات فيها

راجعة الى المكلف بل منها ما هو الاغراض فيها راجعة الى المكلف وان كان
الغالب هو الاول وايضا الملحوظ في الامتثال وعدمه والذي تتحقق
تتحقق به الطاعة والذي تتعلق به النية والذي يوصف بالصحة
والبطلان والشرط والشرطية وضدها والذي والمقصود
به الطاعة والامتثال انما هو الفرد لا الجنس وما الجنس الا وصلة
والاريب ان جميع ذلك من خصائص المكلف به فلو كان الجنس هو المكلف
به لكان هو الملحوظ في جميع ذلك مع ان الفرد هو الملحوظ فهذا
يوجب ان يكون هو المكلف به ومتعلق التكليف اصالة الجنس والتكليف
بالفرد من باب المقدمة لانه كما لو كان مقدمة لكان حكمه حكم سائر
المقدمات والمقدمات باسرها لا يعتبر فيها شيء كما هو المعروف
بين اهل العرف وكون هذه المقدمة خرجت عن المقدمات
وجرى عليها حكم ذي المقدمة مع كونه على خلاف الاصل مخالفا لما
حكم به اهل العرف ضرورة من عدم حكمهم بجعل الفرد من المقدمة
بل الذي عندهم والمعلوم لديهم ان الفرد هو المكلف به والمطلوب اصالة
دون الجنس وما الجنس عندهم الا وصلة لكونه قدرا مشتركا بين الافراد
ثم اعلم ان مفاد الامر قد يكون حكما تكليفيا كان يطلب ايجاد فعل
او تركه على جهة الوجوب او على جهة الندب على جهة التحريم
او على جهة الكراهة وهذه هي الاحكام التكليفية وانما الامر
حقيقة فيها واخرى يكون مفاده حكما وضعيا كان يكون
الشيء جزء الاخر او سببا له او شرطا فيه او مانعا وان كان
حقيقة في الحكم التكليفي اعني طلب الايجاد على جهة الوجوب او على
جهة الندب او حقيقة في القدر المشترك اعني مطلق طلب الايجاد

فيما عداه من الحكم الوضعي ونحوه

على الخلاف في ذلك مجاز في الحكم الوضعي وكذلك النهي قد يكون
مفاده حكما تكليفيا كان يطلب تركه على جهة التحريم او على جهة الكراهة واخرى
يكون مفاده حكما وضعيا كان يكون الشيء مانعا واخرى يكون مفاده رفع حكم وضعي كان يرفع وينفي سببية شيء
او جزئيته او شرطيته كان يقال لا تبع بيع الربا اي
لا يتسبب عنه النقل والانتقال ولا يوجبه ولا يقرب الرجوع في
الصلوة اي ليست جزء منها ولا يوخذ في الجماعة اي
ليس الاذان شرطا في الجماعة حيث يكون المراد من صيغة
النهي بيان ذلك لكن النهي حقيقة في الحكم التكليفي على الخلاف
في كونه في التحريم او في غيره مجاز فيما عداه اذا عرفت
ذلك فاعلم ان الاحكام التكليفية لا تخرج عن احد امرين اما عبادات
وهي ما النية شرط في صحتها واما غير عبادات وهي ما النية ليست
شرطا فيها وفي صحتها ثم اعلم ان استلزام الاحكام الوضعية للاحكام
تكليفية لا يخرجها عن كونها احكام وضعية وكذلك العكس بل كل
يجري عليه حكمه ثم علم ان الاحكام التكليفية هي في نفسها متضادة
وكذلك الاحكام الوضعية وهذا امر ظاهر وهل الاحكام التكليفية
تضاد الاحكام الوضعية امر لا احتمال ان يظهر هما لا وذلك لانه
ايضا فاسد بين كون الشيء سببا في وجود شيء كالبيع سبب في الانتقال
وبين جزئية ايجاد او وجوب ايجاد او استحباب ايجاد او كراهيته
وكذا الحكم في الشرط والجزء والمانع اللهم الا ان يكون ذلك الحكم الوضعي
مستلزما للحكم تكليفي فح يكون مضادا من حيث ما يستلزمه
يكون يكون مرجعه الى تعارض الاحكام التكليفية كما لا يخفى فتامل

اذا عرفت ذلك فاعلم انه متعلق الامر والنهي اما ان يكون هو نفس الذات من حيث
او اما ان يكون وصفا فيها فالاول اما ان يكون متعلق فيها شيء واحد او متعلق
فان كان شيئا واحدا فلا يخ اما ان يكون متحدا بالشخص او بالجنس لكن الملحوظ
فيه هو الجنس من حيث هو هو ومن حيث نفسه وذاته ومن حيث الخصوصية
امتنع اجتماع الامر والنهي التكليفيين والوضعيين فيه لاستلزامه
التكليف بما لا يطاق بل تكليف لانه تكليف بالضدين اعني الايجاد والعدم
على انه تحقق التكليف من المكلف ههنا غير متصور لان اركان التكليف التي
يتقوم بها ولا يتحقق الا بها المكلف والمكلف ومكلف به بل يمكن منه
المكلف والا لا مكلف به فلا مكلف فلا مكلف فلا تكليف لانتفاء اركانه

واما ان كان متعلق الحكم والتكليف متعددا بان يكون متعلق احدهما غير متعلق
الاخر وعلى ذلك فلا يخ اما ان يكون بينهما تساوي او تباين او عموم
وخصوص مطلق او عموم وخصوص من وجه فان كان بينهما تساوي
بان كان كل ما صدق عليه احدهما صدق عليه الاخر امتنع اجتماعهما البتة
كما في قولك اتى بالانسان لا تأتي بالناطق فانه وان كان في باب الامر
متعلق التكليف مختلف الا انه بالاخرة يرجع الى الاتحاد ويكون متعلق
كل من الامر والنهي امرا واحدا مطلوب بموجب الامر مطلوب الترك بموجب
النهي وقد امتناع مثل ذلك وان كان تباين صح ولا اشكال كما في قولك اتى
اتى بالانسان لا تأتي بالحجر لفقدان التناقض وحيث يفقد يجب الحكم
بالصحة وان كان بينهما عموم وخصوص مطلق فالحكم الخاص في
في العام لا متنع تحققه ايضا لانهما قد تنافيا وتضادا في الخاص
وهذا يوجب الطرح والامتناع الا ان الذي هو المخطئ وصحيح صدور
مثل ذلك هو ان احدهما اخص من الاخر اقوى منه حكما فيه لكونه
اقوى واخص وعلى ذلك فقس ما اذا كان عموم وخصوص من وجه
فان الحكم والكلام فيهما واحد ولا فرق بين المقامين فتدبر وتأمل
واما الثاني اعني ما اذا كان الحكم معلقا على الذات باعتبار الوصف لانه
لانه لو قال اتى بالانسان لا تأتي بالانسان

واما اذا كانا بينهما عموم وخصوص من وجه فظاهر الامر والحكم فيه كذلك
وذلك كما في قولك ائتني بالانسان لا تأتني بالابيض ومنه صلى
مع لا تغصب فان ما انفرد به كل من الخطابين عن الآخر يجتمع فيه الامر و
والنهي لان الانسان الغير الابيض مأمور بالاتيان به لا غير لدخوله
تحت الامر ولا معارض له ~~والابيض~~ وكذلك الصلوات التي لم يجامعها
غصب مأمور بها فقط من حيث دخولها تحت الامر من دون معارض
له والابيض الغير الانسان منهي عن الاتيان به لدخوله تحت النهي من غير
معارض والغصب الغير الجامع كالصلوات منهي عنه ايضا لدخوله تحت نهي
لا معارض نعم ما تشترك بين الخطابين ولم ينفرد به احدهما عن الآخر
هو الذي اجتمع فيه الامر والنهي وتعارضا فيه وذلك كالانسان الابيض
فانه بمقتضى دخوله تحت ~~صيغ~~ قضية الامر ان يكون مأمورا
بالاتيان به وبموجب دخوله تحت قضية النهي ان يكون منهيا عنه
فهل ~~يكون~~ اعني الانسان الابيض مأمورا به منهيا عنه ~~فيه~~
~~وقد عرفت~~ اللازم منه هذا وقد عرفت وجه امتناعه وكذلك الصلوة
المجامعة كالصلوات في الدار المغصوبة فانه مأمور بها لدخولها قضية
انتهى الامر منهي عنها من حيث دخولها تحت قضية النهي فقد اجتمع فيها
الامر والنهي وقد عرفت امتناعه وكون الصلوات داخلة تحت
خطابات الغصب ظاهرا ~~اولا~~ من حيث الكون الذي هو جزئها كما قررنا
ثانيا من حيث ان الغصب ليس هو عبارة عن استيلاء اليد فقط بل هو عبارة
عن استيلاء اليد مع جميع التصرفات بل استيلاء اليد احد الوجوه التي يقع
بها الغصب فهذا المصلي في الدار المغصوبة متصرف البتة بنفس الارض
وبالاعضاء في قيامه وركوعه وسجوده وهويه ورفعه وجميع
جرکاته فح ان قلنا ان التكليف بالمجمل تكليف بالافراد اصالة كانت

هذه

من حيث انه
هذه الصلاة وهذا الفرد منهي عنه اصالة فرد من افراد الغصب مأمورا
به اصالة من حيث انه فرد من افراد الصلوة وان قلنا ان
متعلق التكليف اصالة هو الجنس ~~مكلف به البتة~~ كان الفرد مكلفا به
البتة من باب المقدمة كما هو مذهب الحاكم وان لم نقل بوجوب المقدمة
فنقول ح ان هذا الفرد مأمور به من حيث انه مقدمة للصلوة
لتحقق ماهية الصلوة فيه منهيا عنه لكونه مقدمة للغصب المنهي
عنه لتحقق الغصب فيه وقد كما ترى قد اجتمع فيه الامر والنهي وصار
هذا الفرد مأمورا لتحقق ماهية الصلوة فيه منهيا عنه لتحقق ماهية الغصب فيه
منه دخوله تحت قضية الامر
منهيا عنه لتحقق ماهية الغصب فيه اللازم منه دخوله تحت قضية
النهي فبان لك بذلك ان الشيء ان كان مما اجتمع فيه الامر والنهي ~~هو~~ داخل
تحت كل من قضية الامر والنهي كان مما اجتمع فيه الامر والنهي البتة كما
فيما مثلنا فانه داخل تحت كل من القضيتين لدخوله تحت
موضوع عليهما والا يكن داخلا لعدم دخوله تحت موضوع كل من
القضيتين لم يكن هما نحن فيه اعني مما اجتمع فيه الامر والنهي
كما فيما ضربوه مثلا وهو الخياط في الدار المغصوبة فان
يامر بالخياطة يوجب وينهى عن الجلوس في الدار فلا خياط
في تلك على ما مثلنا في الخياصة وان عصى بالجلوس وذلك لان
المنهي عنه هو الكون والتصرفات التي يتحقق بها الغصب وليس شيء
من ذلك جزء من الخياطة ولا هو عينها حتى يكون متعلقا للامر
والنهي ويكون مأمورا به من حيث تحقق مفهوم الخياطة منهيا
عنه من حيث تحقق مفهوم الغصب فيه الذي هو معنى الاجتماع المنوع منه

وقد تبين لك بذلك انه لا عبرة بكون المكلف به عبادة او غير عبادة
ولا مدخل للعبادة في امتناع اجتماع الامر والنهي وان كان امتناع الاجتماع
فيها اظهر واما الثاني اعني ما اذا كان متعلق الامر والنهي هو الذات باعتبار
وصف منفك عن ذلك الوصف الذي له دخل في الحكم بحيث يخلو منه ما هو
وصف والمراد من الوصف هنا الوصف التقييدي دون الوصف التعليلي
ان اختلاف الوصف التعليلي لا يوجب اختلاف متعلق الحكم بخلاف اختلاف
الوصف التقييدي فانه يوجب الاختلاف لا ترى ان الذات المأمور باكرامه
المقيد بكونه ابيض غير هي الذات المقيد بكونه اسود والذات المأمور باكرامه
عالم او ابيض غير هي الذات المنهي عن اكرامه لكونه جاهلا او فاسقا فان
الوصف اما ان يكون تقييديا او تعليليا فان كان تقييديا فاما ان يتحد
او يتعدد وحيث يتعدد اما ان بينهما تساوي او عموم
وخصوص مطلق او عموم من وجه وعلى كل من ذلك فحاصل
ما ذكره ان الوصف التقييدي
منه ما هو علة ومنه ما هو علة ومنه ما هو
والاول هو ما كان قيدا في المكلف به فيتبعه الحكم كما في مفهوم الوصف
ونحوه كاكرم الرجل العالم واكرم الرجل ان كان عالما وقس على ذلك التكاليف
ولا تكرم الرجل الجاهل ولا تكرم ان كان جاهلا وقس على ذلك التكليف
بكل حكم تكليفي كان ام وضعي اقد قيد بوصف قيد به متعلقه
وتبعا لتقييد المحكوم به وهذا يوجب اختلاف متعلق الحكم البتة
واختلاف الوصف على هذا النحو يوجب اختلاف الحكم البتة وان اتحدت
الذات وذلك لان المعلق عليه ليس هي الذات بنفسها بل الذات المقيدة بالوصف
ولا ريب

اذا عرفت هذا بان لك ان الوصف الذي هو علة والوصف الذي هو حكمة سواء
في عدم اقتضاء التعدد تعدد المكلف به ومتعلق التكليف في حيث
يرد الامر والنهي على شيء فان كان باعتبار وصف امتنع من وجهين
الاول التناقض والتضاد الذي مر عليك بيانه لان هذا يكون الشيء باعتبار
ومن جهة واحدة يكون مأمورا به منهيا مرادا غير مراد ان كان مفادهما حكما
الحكم التكليفي وان كان مفادهما الحكم الوضعي فكذلك لانه يكون ح هذا سببا
غير سبب او جزء او شرطا بموجب غير سبب او غير جزء او غير شرط
بموجب النهي على المكلف والحاصل واما اذا اختلف الوصف فيهما وتعدد
الجهة فقد عرفت ان تعدد الجهة لا يوجب التعدد في متعلق التكليف الثاني
انما يلزم ان يكون هذا الوصف والجهة الواحدة قد اقتضت امرين متباينين
متضادتين في شيء باعتبار واحد في آن واحد وهو كما ترى غير خفي
واما اذا اختلف الوصف فيهما وتعددت الجهة فيعدم ما عرفت من
تعدد الجهة واختلاف هذا الوصف لا يوجب اختلافا وتعددا في
متعلق التكليف ما ينفع وما يجدي ح تعدد الجهة بل هو راجع الى كون
متعلق التكليفين شيء واحد والذي تعلق به الامر تكليفيا كان او
وضعيا هو بنفسه متعلق النهي تكليفا كان او وضعيا اللازم منه
ما مر مع ما يلزم من اجتماع علتين في شيء في حالة واحدة مع كون
مقتضى كل منهما تقتضي ضد ما تقتضيه الاخرى وبان لك بذلك
الاعتبار بالوصف وبان ذلك لعدم اقتضاء تعدده التعدد في متعلق
الحكم حتى يكون تعدده واختلافه موجبا لتعدد الحكم متعلق الحكم واختلافه
كما فيما ياتي هذا كله فيما اذا كان الوصف علة او حكمة واما اذا كان وكان
متضادتين متلازمين في الصدق متعلق الحكم من الامر والنهي هو نفس

الشيء ونفس الذات لكن العلة هي او الحكمة في تعلق ذلك الحكم بتلك الذات
هو ذلك الوصف واما اذا كان متعلق الحكم من الامر والنهي هو الوصف
نفسه كان يقول اشرب النافع ولا تشرب المسكر الخ اما ان يكون
بينهما تباين او عموم وخصوص مطلق او عموم وخصوص من وجه
فان كان بينهما تباين غير متضادتين صح ولا اشكال في تعلق
صحة توجه الامر والنهي وان كان بينهما تساو او امتناع
اجتماع الامر والنهي ح لانه بعد اجتماعهما
وتصادقهما كما هو المفروض يكون ما تصادقا عليه
الذات وهو شيء واحد قد اجتمع فيه الامر والنهي ما مور به من
حيث تحقق الوصف الذي هو متعلق الامر منهيا عنه من حيث
الوصف الذي هو متعلق النهي وقد مر امتناع مثل ذلك وان كان بينهما
عموم وخصوص مطلق فالفرد الذي لم يجتمع فيه الوصفان ولم
يتصادقا فيه بل يحقق فيه احد الوصفين جرى عليه حكم
ذلك الوصف ولا اشكال في صحته اذ لا معارض له ح فيكون
حكمه حكم المتباينين الوصفين المتباينين والفرد الذي قد اجتمع
فيه الوصفان وتصادقا فيه جرى عليه ح حكم الوصفين فيحصل
التناقض والتضاد الذي مر لتحقق اجتماع الامر والنهي على شيء ح
واحد في حالة واحدة ويكون حكمه حكم ما لو صفين المتساويين
وان كان بينهما عموم وخصوص من وجه فحكمه بين حكم ما لا تنه
ما اجتمع فيه الوصفان امتنع لتحقق اجتماع الامر والنهي
الموجب للتناقض والتضاد الذي كلف وما لم يجتمع فيه
الوصفان صح لعدم تحقق اجتماع الامر والنهي فيه على نحو مر

هذا كله فيما اذا كان الوصف علة او حكمة واما اذا كان في قبيل مثل اعتق رقبة
مؤمنة وان كان عالما فاكرمه واكرم الصلحاء ونحو واكرم الرجل ان كان
عالما واكرم الصلحاء ونحو ذلك فلا يخرج اما ان يتحد الوصف بالامر
والنهي او يتعدد فان اتحد كاكرم الرجل ان كان عالما ولا تكرم زيدا ان كان
كان عالما واعتق رقبة مؤمنة ولا تعتق رقبة مؤمنة امتنع حينئذ توجه
الامر والنهي البتة واجتماعهما تاما وقد ولا اشكال ولا كلام في
ذلك وقد على انظام وان تعددت الجهة والوصف واختلف فلا يخ
اما ان يكون بين الوصفين والاشكال في صحته كاعتق رقبة مؤمنة
ولا تعتق الرقبة الكافرة لانه ليس متعلق الامر والنهي شيء واحد وذات
واحدة من جهة في حالة واحدة حتى يمتنع اجتماعهما واما ان يكون بينهما وجه
تام من انه متى كان بينهما تساوي وتصادق كان ما اجتمعا فيه وتصادقا
فيه قد اجتمع فيه الامر والنهي مامورا به منهيا عنه في حالة واحدة
ولا يجدي تعدد الوصف لانه لا ريب في انه يكفي في الامتناع وعدم
تمكن المكلف من الفعل توجه الامر والنهي الى شيء في حالة وان اختلف
الوصف لامتناع امتثال المكلف حينئذ كما لا يخفى من لا يمكنه ان يفعل
في تلك الحالة ليمتثل الامر لانه منهي عنه في تلك الحالة ايضا ولا يمكنه
ان يترك في تلك الحالة ليمتثل النهي لان المفروض انه مامور به في تلك
الحالة وهو كما ترى مما فيه من التناقض والتضاد والامتناع الذاتي
واما ان يكون بينهما عموم وخصوص مطلق وهذا يصح بالنسبة الى
الفرد الذي تحقق فيه احد الوصفين فيجري عليه حكم ذلك الوصف
واللازم له والمعلق عليه الحكم والامر ضرورة لا بالنسبة الى الفرد الذي
اجتمع فيهما الوصفان والقيدان اللذان لا يخرج يجتمع الامر والنهي الموجب
للتضاد والمقتضي للتناقض واما ان يكون بينهما عموم وخصوص

من وجه فيصح اجتماع الامر والنهي فيما فهذا حكمه حكم ما ظهر
وذلك لانه بالنسبة الى الفرد الذي افترق فيه احد الوصفين ولم يجامعه
الاخر لا تحقق هنا اجتماع الامر والنهي ليمتنع وبالنسبة الى الفرد
الفرد الذي اجتمع فيه الوصفان تحقق اجتماع الامر والنهي فيمتنع
ومن هذا القسم جعلوا الصلوة في الدار المغصوبة فانها منهي عنها
من حيث انها غصب وباعتبار تحقق هذا الوصف فيها من هذه
الجهة مأمور بها من حيث انها وباعتبار هذه تحقق هذا
الوصف فيها ومن هذه الجهة وبعد اجتماع هذين الوصفين
يلزم اجتماع الامر والنهي في حالة واحدة وانت قد عرفت
فيما امتناعه وقد عرفت وعدم جوازه وبما نقل العقل جواز التناسب
وان اختلف في الجهة وتعددها لا يجدي نفعا بعد اجتماعهما كما فيها
وضناه لك لانه ايظا اجتماع الامر والنهي على الجهة ذات واحدة
وشيء واحد في حالة واحدة وقد عرفت امتناعه وقوف الاجتماع
لم يكن اصالة وقد وقد عرفت بالعرض ولان اصل الامر والنهي كان بالعرض
فحيي ضائر لانه لا مدخلية للامتثال ذلك في الامتناع وعدمه كما
لا يخفى على المتدبر بعد التأمل نعم نقل عن بعض جوازه فيما اذا كان
السبب في الاجتماع هو المكلف من سوء اختياره وجمع بينهما سوء
اختياره وجعلوا من هذا الباب من دخل دارا مغصوبة ثم اراد الخروج
منها وقصد بخروجه التخلص وكذلك فهذا الخروج منهي عنه
من حيث انه غصب مأمور به من حيث انه قد تحقق به التخلص
وكذلك من القى نفسه في بحر من اول دخوله وقت علمه
وباقي الامثلة على خفية فزعم قوم ان ذلك كان بسبب

بسبب وهو الذي سبب من غير واجتمع الوصفان من غير اختيار امتنع
توجه الامر والنهي عليه وهو معذور حرج فيتحرم امر لعدم تمكنه
وتعذر الامتثال بالنسبة اليه وان كان بسبب وهو الذي جمع بينهما
بسوء اختياره وصلح بالاختيار لا ينافي الاختيار اي ان التعذر الذي
يكون باختيار المكلف ومعلله باختياره وهو الذي اوقع نفسه بالمحذور
اختيارا لا يخرج المكلف والذي ترك الفعل عن مختارا في الترك ولا عن
كونه مختارا في الفعل بل الاختيار باقي بالنسبة الى الفعل والترك وحيث
يتحقق الاختيار فلا مانع ح من التكليف وهو ان ما لا يدل ليس
ما يمنع من تحقق التكليف الا سلب اختيار المكلف في المكلف والمفروض
تحققه هنا فينبغي ان يصح التكليف والمانع منه والذي يدل
على ذلك ان من ترك الفعل عمدا حتى ضاق الفعل فانه الوقت
عن الفعل فان التكليف باقي في ذلك الوقت والا لما كان فاعلا محرما
بالنسبة الى ذلك الترك مع انه فاعل محرم وهو معاقب عليه
وهو معنى التكليف وصاصح هنا الا طاقتنا من ان التعذر الذي
يكون بسبب المكلف ويفعله باختياره لا يسلبه وهو معنى ان
تكليف ما بالاختيار لا ينافي الاختيار وثانيا ان من امر بخياطة ثوب
ونهي عن الجلوس في دار وتم خاطر في تلك الدار فان اهل العرف
كلهم يحكمون بتحقق الامتثال من الخياط وان عصى في الجلوس والتصرف
بالدار وهو الا ما قلنا من جواز وهو كما ترى صريح في اجتماع
الامر والنهي بل هو هو وما ذلك الا ما قلنا من ان ما بالاختيار
لا ينافي الاختيار وثالثا انه لو امتنع الجمع بين الامر
والنهي واجتماعهما لكان باعتبار اتحاد متعلقهما اذ الامانع
سواء اتفاقا والالزم باطل لان المتعلق عين متحد فاذ

متعلق

متعلق الامر الصلاة ومتعلق النهي الغصب والالملازمة بحيث متى تحقق
احدهما تحقق الاخر والا لما تعقل انفكاك احدهما عن الاخر مع انه
يتعقل انفكاك احدهما عن الاخر غاية الامر ان المكلف اختار جمعهما
باختياره منه مع امكان عدم الجمع لما عرفت من انتفاء التلازم
بينهما والجمع بينهما واجتماعهما لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين
مختلفتين ويصيرهما حقيقة واحدة قد تعلق الامر والنهي بها
ليلزم منه اجتماع الامر والنهي على شيء واحد متحد الحقيقة
حتى يحكم بامتناعه بل هما باقيان على ما هما عليه من كونهما
حقيقتين مختلفتين قد تعلق الامر باحدهما والنهي بالاخرى
اللازم منه اختلاف متعلق الامر والنهي وهذا متفق على
صحته وهما

فائدة في ان المفرد المعرف بالالف واللام هل هو حقيقة في العموم اصلا
ويقع الكلام عليه في مقامين بعد تقديم مقدمة وهي لا ريب ولا شك ان
النزاع في الالف واللام التي هي الحالة دخولها على المفرد الذي هو اسم
الجنس الغير المنون هل هي للعموم حقيقة اصلا واما المنون فالكلام فيما
بينهم في ان لا تدخل الالف واللام وهو نكرة والحاصل ان رجلا وضع لاية
يدل على الماهية مع قطع النظر عن وجودها في الخارج او في الذهن وانما وضع
لها بالاشتراط وهو للمسمى باسم الجنس وان دخلها التنوين كانت نكرة وصار مدلولها
واحدا لا بعينه بلا خلاف في شيء من ذلك وان دخلها الالف واللام كان مفادها
ما تعرفها في المقام الاول وهي محط النزاع وموضعه فكان الخلاف في الالف
في المعرف كلا ولا في المجموع كما هو غير خفي على من راجع وتامل فيما سياتي في المقام
الاول اطلق كلمة اهل العربية على الحرف تعريف واشاروا اما الى معهود خارجي
او ذهني او حضوري كجاء الرجل الذي قام وجاء القاضي وخذ هذا الاسد بالباب
واما الى الجنس نفسه او لاستغراق افراده او لاستغراق خصائص افراده وبين
لك حقيقة بنقل جملة من كلامهم قال ابن هشام في المغني الوجه الثاني ان حد تعريف
وهو نوعان عهدية وجنسية ثم انه قد تقع كل منهما فقد تقع العهدية اما ان يكون
مدخولها معهودا ذكريا او معهودا ذهنيا او معهودا حضوريا والجنسية اما ان تستغرق
الافراد او لاستغراق خصائص الافراد او لتعريف الماهية وفي باب المبتدا
في باب تعريف المسند اليه حيث قال وبالالام الاشارة الى معهود او لتعريف
الحقيقة

ثم قاله وقد يفيد الاستغراق بخلاف الانسان فيفسر ويتبعه على ذلك
الشارح كما هو غير خفي على من راجع المطول وقال ابن هشام في قطر الندى
وتنقسم المعرفة الى ثلاثة اقسام وذلك لانها اما للتعريف العهد
او لتعريف الجنس او للاستغراق وعلى طبقه ما في المتن وافقه على
ذلك الشارح الفاكهي وقال بدر الدين في شرح قول ابن الحرف وتعريف
الخ اذا عرفت هذا فاعلم ان التعريف بالاداة على ضربين عهدي
وجنسي فان عهد مصحوبها بتقديم ذكر او علم فهو عهد بتة فان خلفها
كل دون تجويز فهو لشمول الافراد وان لم يخلفها كل بتجويز
فهو لشمول خصايص الجنس مبالغة وان لم يخلفها كل كنحو وجعلنا من
الماء كل شيء حيا ففي لبيان الحقيقة وفي ذلك كفاية لمن راجع والحاصل
ان الكلمة مطبقة على ذلك سواء في ذلك اهل العربية واهل الاصول
وغيرهم هذا مع ان استعمالها في هذه المعاني فيما بين اهل اللسان
مما لا يكاد ينكر وسيأتي في المقام الثاني ما يزيد ايضاحا فيها
المقام الثاني في ان الداخل في جميع ذلك حقيقة او مشتركة
اشتراكا لفظيا او مجازا او في بعضها حقيقة وفي بعضها مجازا او انها حقيقة
في القدر المشترك بين هذه المعاني احتمالات اما الاحتمال الاول فلم
ار احدا يقول به ولا قائل به فيما اعلم هذا مع ان ظاهر البطلان للزوم
الاشتراك عند المخالف ولا موجب لارتكابه ولمطلق الاستعمال وان
كان

وان كان يوجب الا ان الاشتراك ابطاه كون الاستعمال دليل
الحقيقة عند عدم المستعمل فيه كما مر غير موضع واما الاحتمال الثاني
فهو اضعف من الاول بمراتب من حيث اطباق الكلمة على بطلانه مع
عدم وجود القائل به ومع عدم وجود صحة له كما هو غير خفي واما
الاحتمال الثالث الثاني فهو الذي تصاهر دمر غير الاقوال وتشعبت
له الادلة وبين قائل انه حقيقة في الاستغراق والبرد هب السعد التفتازاني
في المطول والشيخ الرضي في شرح الكافية والشيخ في العدة وحكاه عن
الاكثر ونقله العلامة عن الجبائي وقال في كشف الاسرار وذهب جمهور
الاصوليين وعامة المتأخرين مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان
موجبه العموم ونقله العلامة الرازي عن الفقهاء والجبائي والمبرد وذهب
البرد الاسنائي وهما مثلا ما في المتن ونقل عن نزهان وحكي عن الاصدي
انه نقل عن الشافعي والاكثرين وبين قائلا بانه ليس حقيقة في العموم
وانما هو حقيقة في الجنس والعهد احدهما والبرد هب العلامة
والمحقق والعلامة الرازي وعامة الهدوية وحكاه حيدر في شرح
الوافية عن ابي هاشم واكثر الاصوليين وقال هو المعروف
بين ارباب هذه المعاني فانه عندهم حقيقة في العهد والطبيعة
ولا يصار الى غيرهما من الاستغراق وغيره الا بقرينة ثم قال بعد

بعد بقليل والمعروف في المعاني وكثير من كتب الاصول كالمحصول
ان لا معنى لاداة التعريف سوى العهد واما الاستغراق فانما
يفهم من المقامة الخطابية ثم بعد بقليل حكى عن الاصوليين انكار
كون اللام للاستغراق حقيقة حتى في الجمع عن جماعة وهو
الذي يذهب اليه ابو هاشم على ما في العدة انتهى وقال في كشف
الاسرار واليه اي الى القول بعدم افادته للجنس ذهب بعض
مشائخنا المتاخرين وهو قول ابي علي الفارسي من ائمة اللغة والقاضي
الامام ابو زيد والمصنف البيضاوي انتهى ونقل الاسنوي عن
الامام واتباعه انه اعرف فاعلم ان اصل القول الاول
استدلوا بوجوه الاول حسن الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وهو دليل العموم بيان ذلك ان
من شرط الاستثناء صحة دخول المستثنى تحت المستثنى منه وكلمة
المستثنى منه للمستثنى حين الاستثناء والا يلزم ان دخول المستثنى تحت
المستثنى تارة يكون دليلا تحت المستثنى منه من حيث كونه
له وهو وهو بنفسه شاملا له ودليلا تحت مفهوم من والذي
دخوله تحت المستثنى منه لا من حيث ان المستثنى منه هو الذي
قضى بدخوله تحته بل كان مشمولا له من حيث اضافة المستثنى منه

الى

الى ما اوجب دخوله واستدضح نقوله الا جاءني رجال الا زيد فان
رجالا ليس بشامل لزيد وواجب الدخول تحته فان مفهوم من كل جماعة
جماعة رجال وكان زيد داخلا فيهم اصلا ثم بعد اضافة صار واجب
الدخول فلو كان مفهوم رجال شاملا له لما احتاج الى اضافة فيتخلف
قولنا جاءني الرجال الا زيد فان زيد واجب الدخول تحت المفهوم
الرجال وهو الذي يحمل بنفسه فلو لم يكن شاملا للجميع افراد الرجال لما كان
شاملا له وزيد مشمول له ومثل للمفرد المعرف باللام كما هو غير خفي على
تامل لكن يبقى شيء وهو ان الاستثناء هل من شرط دخول المستثنى تحت
المستثنى منه وان لا بد وان يكون واجب الدخول كنحو جاءني كل رجل
الا زيدا او يكفي الصلاحية وانه مما يصح دخوله تحته وان لم يكن
واجب الدخول والظاهر هو الاول فان الاستثناء كما صح صحة الدخول الاستثناء
منقطع ثم انه على كل حال لا بد من دخول ضمنا وتبعا كما في قولنا للمستثنى
تحتها واللفظ للمستثنى منه كما في جاءني الرجال الا زيد وجاءني كل رجل
الا زيدا او يكفي في دخوله تحت المستثنى منه دخوله ضمنا وتبعا كما في قولنا
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فانه على ما بانى تحقيقه ان حاق
اللفظ لا يدل على اكثر من الماهية لكن لما علق الحكم على الماهية بالتحقيق
وفقد ما يدل على ارادتها من حيث هي بل من حيث وجودها في الخارج
في ضمن افرادها ومقتضى تعليق الحكم على الماهية بما هي ثبوته في ضمن

حكم معها الحكم فكان دخول الذين امنوا تحت الانسان من هذا الباب
والحق الثاني وانه لا يجب دخوله تحت نفي حاق لفظ المستثنى منه
اذا عرفت هذا فاعلم ان دلالة الاستثناء على العموم مبنية على امرين
الاول وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه والا لكفى الصلاحية
الثاني عدم وجوب دخول المستثنى تحت حاق اللفظ المستثنى منه
وانه يكفي في دخوله تحت لفظ المستثنى منه كونه تبعيا كما في قوله تعالى
ان الانسان الخ وانه مثل النخل كما في تحقق العموم وهو محل نظر
على ما سيتلى انشاء بيانه هذا ولو سلمنا دلالة هذا الاستثناء على العموم
والشمول لكن كما يحتمل ان يكون ان اللفظ المفرد المعرف هو الذي
حصل به العموم والشمول وان مفهومه عام وشامل لجميع الافراد
ويحتمل ان يكون اتى من حيث عموم الحكم وذلك بان نقول ان اللفظ
لم يدل على اكثر من الماهية ثم ان الحكم علق على الماهية المتبعة
ايما وجدت وحملت حكم معها على ما سيتلى انشاء وان الاستثناء حصل
منه بعد الاعتبار فلا يكون في المفرد المعرف مدلول العموم والاستغراق
بالماهية وصحة الاستثناء بذلك الاعتبار منحل الا اشكال كما هو
غير خفي على متدبر وتامل مكن فيما يأتي انشاء على انا لو سلمنا حصول العموم
فنحن اعني في المفرد المعرف فغاية ما يدل عليه ان يستعمل في العموم
واين هو من كونه حقيقة فيه فاختلف ما قام عليه الدليل والمدعى

وبيانه

وتبيانه كيف ومتى كان صحة الاستثناء هو مطلق الاستعمال دليل
الحقيقة حتى يكون هنا كذلك الوجه الثاني الثاني مما استدلوا به
استدلال الصحابة والتابعين وتابع التابعين الى يومنا هذا
لانا نقول ايستدلون على العموم بالمفرد المعرف بال على العموم من غير
نكير وما ذلك الا لفهمهم العموم منه وهو اكثر من ان يحصى
في الايات والروايات كما هو غير خفي على من تتبع والجواب عن
ذلك ان استدلال الصحابة كما يمكن ان يكون من حيث عمومه
واستغراقه لجميع الافراد كذلك يمكن ان يكون من حيث ان الحكم لما
علق على الماهية اتبعها فايما وجدت الماهية وجد الحكم وتبعها
فلا يكون العموم حينئذ مستفادا من نفس اللفظ حتى يكون اللفظ
على ما سيأتي انشاء بل ويحتمل ان يكون المطلق والتعريف الذي هو
قدر مشترك بينهما كما سيأتي انشاء فلا يكون حينئذ هذا الفهم والاستدلال
دليلا على ان المفرد المعرف للعموم فضلا عن كونه حقيقة فيه الوجه الثالث
ان الالف واللام ليست لتعريف الماهية لان الماهية هي مدلول المفرد قبل
دخول عليه كما مر فلو كانت له الماهية كلها مدلولة له لزم تحصيل الحاصل
وهو محال ولا للفهم كما هو للمفرد من الوحدة والبعض لتعين
الدليل فتعين الكل وهو معنى العموم والجواب ان الماهية وحدها

وهذه غير المدلول عليها بالمفرد المجرد لان تلك الماهية لا بشرط
وهذه الماهية بشرط شيء كما ستعرفه انتم ثم بعد تعليق الحكم على الماهية
تستتبعها ايما وجد وحللت الوجه الرابع تعليق الحكم على الوصف
مشعر بالعلية كما في قولك السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
لان تعليق القطع على السارق يشعر بان العلة في القطع هو السرقة
فيستتبعها حيثما وجدت فيجب والا لما كانت علة والجواب ان بعضهم
جار فيها قلناه لانه بعد تعليق الحكم على الماهية يستتبعها ايما
وجدت فيكون مع متعلق الحكم في قولك ان الانسان لفي خسر هو
الماهية وان هذه الماهية هي خاسرة فيستتبعها الحكم ويوجد معها
معها ايما وجدت وثانيا فان غاية الامر ان الحكم عم الافراد
من حيث استنبط عن العلة ولا يدل على ان عموم الحكم فضلا تبعا
لعموم اللفظ وذلك لما كان اللفظ عاما لجميع الافراد ودالا
عليها فلما علق الحكم عليه عم جميع الافراد كما هو المدعى والمبرد عن
عليه في المقام وهو غير خفي على من تامل وايضا فان هذه الجزئية
كالمفرد بلا ان جرت فانما يجدر في مثل المفرد اذا كان صفة
بخلاف ما اذا لم يكن صفة كما في قولك ان الانسان لفي خسر
الا الذين وجد بعيد بل هو ظاهر البطلان اذ لا وصف فيه حتى

يلحظ

يلحظ الوجه الخامس اتفقت كلمة اهل اللغة على ان اللام التعريف
واراد وبالتعريف ما نص عليه للطوسي حيث قال واما تعريف المسند
اليه معرفة وهو ما وضع ليستعمل في شيء بعينه وحقيقة التعريف جعل الذات
مشارا بها الى خارج اشارة وضعية وهو كما ترى اراد بالتعريف هو ما
قابل الابهام بمقابلة اهل العربية للمعرف باللام ومقابلة النكرة توجب
ذلك من حيث ان مدلول النكرة مبهم ولا ريب ان لام الجنس لما كان موضوعا
للماهية ولا ريب ان الحكم على الماهية عليها من حيث الوجود الخارجي
في ضمن الافراد فهو وان كان من حيث الجنس معروفا معلوما متميزا
لكن متعلق الحكم اعني الزوار مجهول مبهم فاريد رفع ذلك الابهام
بتعريفه بال فادخلت عليه لذلك ولا ان التعريف ورفع الابهام
انما يحصل باراده الاستغراق لانه ان اريد الماهية كان مدلولها
ان هذه الماهية حاصلة وهي تتحقق بوجود فرد منها فوجب تنزيلها
على الاستغراق ليرتفع الابهام والتوضيح في ذلك في قولك جاءني
وجاءني رجال من دون تنوين فانه دال على ذلك الجنس والجمع
والاجتماع في الجمع من حيث المجيء لكن يقال وهو تميز الذوات

لانها بقيت مجهولة من الابعاض الخارجة من هذا الجنس من هو فادخلت
الالف واللام عليه وتميزه ولا يحصل ذلك الا بان يراد بها جميع الافراد
لانه لو اريد البعض لكانت الجملة والا بها باقيا ولا تدرى ايها
من تلك الذوات وفي ذلك ابطال لما وضعت له اللغة فيجب حمله ان
ان تصرف الجملة الى الاستغراق عند فقدان العهد والجواب عن
ذلك ان التعريف يحصل بارادة الماهية الخارجية او الذهنية
ومع قطع النظر عن الوجودين بان يراد منها الماهية ثم ان
الحكم يستتبعها اينما وجدت وحينئذ يرتفع الابهام وذلك لان الابهام
يحصل فيما اذا اريد الاشارة بال الى الخصوصيات افراد الماهية
فحينئذ يقع الاستثناء الا ان تحمل على الاستغراق لانها تدل
على الافراد واى الخصوصيات والذوات اراد فتفوت الفائدة
التي وضعت لها ال واما اذا جعلنا المشار اليه هو الماهية من حيث هي
يكون المشار اليه معروفا معلوما عند منهم فلا تفوت الفائدة التي
وضعت لها ال ونحن الشيخ الرضي عن ذلك بانكار كونها هنا
للتعريف ولا داعي الى ذلك مع مخالفته لما تقدم عليه كلهم من ان ال
للتعريف

للتعريف مطلقا الوجه السادس ان لام الجنس الغير المنون حقيقة في الماهية
فحينئذ لا يجوز ان يكون مع حقيقة في الماهية والا لما كان فرق
بين المعرف والمعرف فيجب ان يكون الاستغراق تحصيلا للفرق
والجواب عند يعلم مما مر في الوجه الثالث ومما يأتي في الوجه السابع
اتصافه بالجمع دليل العموم وذلك كما في اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر بيان ذلك ان الصفة انما يؤتى بها للايضاح ورفع
الابهام الحاصل في المعارف كما في قولك جاءني زيد العاقل وفي النكرات
كنحو جائني رجل فاضل لكن في كل منهما بحسبه فكانت للصفة عبارة
عن وصف الشيء بما يوضحه بعد الابهام وحينئذ يجب المطابقة بين الصفة
والموصوف معنى من حيث الاخصية والاعمية وذلك لان الصفة
ان كانت اخص من الموصوف لم يحصل بها بيان للموصوف ويميزه وايضاحه
لان الاخص لا يميز الاعم كما هو غير خفي وان كانت اعم من الموصوف
كانت على خلاف قاعدة الايضاح كما في قولك جائني زيد العقلاء
اذ لا يصح ان يكون العقلاء وصفا لزيد وايضا فان الصفة كما
انها تدل على الوصف تدل على الذات فكانت عبارة عن مجموع
ذوات كثيرة فيصح ان تصف الخاص بما هو اعم منه مع ان ذلك الخصوص

من الاتصاف لان المحوض هو وصف هذا بعينه ولا يتحقق ذلك
الا مع اتحاد المعنى واذ قد تبين وجوب المطابقة بين الصفة والموصوف
فقولك اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر لو لم يكن الدرهم
والدينار عامين لما صح وصفهما بالجمع لما مر من انه يجب التوافق بين
الصفة والموصوف والصفة هنا جمع وهو موضوع للتعدد فيجب
ان يكون الموصوف كذلك اى ملحوظا مرادا منه التعدد والا يتصور
ذلك فيه الا بعد جعله للعموم واذ قد تبين وجوب المطابقة بين
الصفة والموصوف فقولك اهلك الناس الدرهم البيض والدينار
الصفر لما مر فيجب القول بعمومها ليصح الاتصاف والجواب عنه
اولا بالمعارضة بعدم جواز الاتصاف في غير هذا الموضع وما الفرق
بين الموضعين الا الحكم فلم يكن ذلك الا من باب المجاز والتجوز انما
يتحقق لكلام لفظي الدينار والدرهم فيه العموم او نحو نقش وفي نقش الاتصاف
والانسب بالمقام والمراد هنا هو الاول وثانيا بانا كما نجد المطابقة
بين الصفة والموصوف من حيث القلة والكثرة كذلك نجد المطابقة
من حيث تعقيد العموم ولذلم يصح جاءني كل رجل عالم لعدم
مع ان التعدد حاصل ولا دليل لك في الفرق على القول بعمومه يكون

عموم

عموم من باب الاستغراق الافراد وافراد الجمع انما تلحظ فيه
فعلى كل حال مخالفا لظاهر باب الصفة نعم ربما يكون لدخول اذا
جعلنا اللجنس فحينئذ تكون الافراد ملحوظة فقد علم طبق الجمع وفيه نفع
المحذور وسيأتي لمزيد كلام اشرح يكون لنا الاعتنا وثالثا
انا نجد المطابقة بين الصفة والموصوف من حيث المعنى كذلك نجد
المطابقة من حيث اللفظ فحيث ورد غير مطابق يكون مخالفا للقاعدة
الصفة والموصوف فيحفظ ولا يقاس عليه وربما يمكن ان
يكون اراد الجنس والماهية لا الاستغراق وقد بينا وسيأتي ان الحكم
حينئذ يعم جميع افراد الماهية لاستتباعه لها فلما عم الحكم جميع الافراد
لحظها فوجدها متكثرة الافراد وحد الحكم لانحاما للافراد وان
لم يكن هو المقصود اولا بالحكم بل المقصود هو الماهية وصفها بالجمع
وصح لذلك واما اهل القول الثاني فاستدلوا بادلة الاول بانا
لا نفهم عموما في قولك البست الثوب وركبت الماخ بل المفهوم من الكلام
اعني البعض وهذا ينافي كونه للعموم لا يقال انه للعموم البعضية
استفيدت من الخارج لانا نقول

كون العرف مخصصا فرع كون المفرد للعموم لان الاصل عدم كون
العرف مخصصا ولا يكون مخصصا الا بعد ورود ما هو ايم حكم عام
مناقض ومخالف مما عليه العرف وكون الخبز والماء في المثالين
للاستغراق او المضاد مما عليه العادة والعرف العام حتى يكون
مخصصا بها هذا هو محل النزاع كما هو للمفروض في الاصل
عدم كونه مخصصا بالعرف حتى يثبت العموم وهو اول الكلام
وحاصل استدلالهم انما هو تبادر الجنس والتبادر دليل الحقيقة
والجواب عن ذلك بانه بعد حكم العادة بان المراد من هذين
اللفظين اعني الخبز والماء الجنس من حيث تعذر ارادة
الاستغراق والعموم منه عادة فيجب حمله على الجنس حصل الشك
في ان الجنس هل استفيد من نفس اللفظ حتى يكون بوسطة
الوضع فيثبت كونه حقيقة فيه من حيث انتفاء الدلالة
الثانية وتكون العادة مؤكدة لارادة الجنس ولا دخل لها
في الدلالة او ان الجنس استفيد من اللفظ بواسطة القرينة اعني
العادة فلا يكون قيدا لا دلالة على انه حقيقة في الجنس لان التبادر

عبارة

عن افهام اللفظ للمعنى بواسطة الوضع وللمفروض فيما نحن فيه ان الافهام
حصل بواسطة القرينة فكيف يكون دليلا للحقيقة اذ عرفت هذا يمكن
ان يكون اللفظ افهم المعنى بنفسه حتى يكون بوسطة الوضع وحصول الفهم للمعنى
مستند على هذا الوجه الذي هو معنى التبادر فلم يكون مشكوكا فيه وهم يثبته
فكيف يصح ويحسن ان يجعل التبادر في مثل هذا المقام دليلا والمفروض انه
هاهنا مشكوك في الوجود لان كلا من الحقيقة والمجاز الا يثبت الا بعد
ثبوت ما يثبتها مما هو علامة لهما ومن خواصهما والتبادر وان كان
علامة الحقيقة لكن الشأن في ثبوتها هنا حتى يتفرع عليه ثبوت الحقيقة
وقد عرفت انه مشكوك فيه والحاصل ان هذا الافهام ليس بتبادر
وليس بدليل كما حررنا موضع على انه يمكن ان يدعى ان هذا الافهام
مستند الى القرينة اعني العادة لان كون كل من لفظ الماء والخبز افهم
الجنس مما لا اشكال فيه لكنا شككنا في ان هذا الافهام هل كان بواسطة الوضع
القرينة اعني العادة الموجبة لارادته منه والقاطبة بذلك او انه بواسطة الوضع
المشكوك فيه المحتمل والاربد ان الترجيح للاول دون الثاني في الوضع
مشكوك في وجوده في الاصل عدم بخلاف ما هو متيقن الثبوت مع كونه
موجبا لحمل اللفظ على الجنس وصالحا لان يكون قرينة له وقولهم ان الاصل
يكون للمفرد المعرف وضع الماهية فاذا علق الحكم على الماهية استتبعها
ايضا وجدت الا ان تقوم هناك قرينة على ارادة الجنس كما في قولك

اكلت الخبز وشربت الماء فانه لا يراد بها الا اكل وشرب وليس هذا الجنس
وهذه الماهية كما هو المتبادر عرفا والمفهوم لمن انصف وبقتضي
تعليق بالماهية تعدد بتعدد الكل وفرد لكن العادة قصرتها على بعض
الافراد واوجبت صرفها الى ذلك والذي يرشد الى ذلك قولك الخبز
لا يكون الا بالماء فانه عام بالظرورة مع انه لا شيء هناك يوجب ازان
العموم الا تعليق الحكم على الماهية الموجب لاستتباعها والاريب
انه لا فرق بين الموضعين الا وجود الصارف في الاخير الاول دون
الثاني لا يقال ان هذا من باب المجاز لانا نقول ان كان
الاول كان على ظابطة المجاز لان الظابطة في المجاز هو ان الذهن
انما ينتقل الى المعنى المجازي بعد تصور المعنى الحقيقي فيكون الانتقال
منه الى المعنى المجازي وهو هنا مفقود لان الانتقال الى ذلك
البعض يكون مع عدم خطور الماهية التي هي المعنى الحقيقي بالبال
وان كان الثاني فهو ظاهر البطلان لان الاريب ان متعلق
الحكم ومدلول اللفظ حين تقول اكلت الخبز هو بعض الافراد
والا لكنت اذن غير الماهية التي هي حقيقة اللفظ على ما تدعي الان فلا
نقول اولا ندعي انه مجاز غير خارج عن ضابطة المجاز كيف والانتقال
الذهن الى بعض افراد الماهية انما يكون بعد تصورها والا لما فيما
نحن فيه غير خفي على من تامل وثانيا ان ندعي

فاعلم ان الشرط هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع هو ما يلزم
يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود فعدم كل شرط مانع وعدم كل مانع شرط
لان عدم الشرط يلزم من وجوده عدم المشروط فوجود عدم الشرط مانع من تحقق المشروط ولا يلزم
من عدمه عدم الشرط الذي هو وجوده تحقق المشروط وهو معنى المانع ومثله عدم المانع فانه
شرط في الوجود لانه يلزم من عدمه عدم المانع الوجود فيلزم من عدم عدم المانع الذي هو وجود
المانع العدم اعني عدم وجوده ما هو مانع لدى شيء اعلم ان المراد من عدم الشرط وعدم المانع العدم العام
المسمى بالضد العام دون الاضداد الخاصة المجامع بجميع الاضداد الخاصة فالشرط هو الوضوء والمانع
هو عدمه المجامع للحدث الاصغر والاكبر ولعدمهما كما فيمن لم يحدث قط وعمن هو اول ما ولد الى حين
يلوغه والمانع هو لبس الجلد غير ماكول اللحم والشرط هو عدم المجامع للبس جلد ماكول اللحم وجلد الميتة ونجس
النجاسة وغيرها والستر بالحشيش والنبات وعدم الستر بالطين بعض الصلوة عريانا ثم اعلم ان من علم
شرطية الشيء او مانعيته ولم يعلم انه في مقام البيان هل هنا ما يميز به بين الشرط والمانع او لا فقد
غير خفي على المتامل ان الاصل صحة الفعل وجوازه على اي حاله كان وفي جميع الاحوال وعلى اي وجه
كان بقي على الاصل واستثنى منه بعض الاحوال اعلم ان تلك الحالة ما نفهم من الصحة والجواز او لا ما نفهم
الاعدم صحة الفعل وجوازه عند وجود المانع والمفروظ ان الفعل يصح في جميع الاحوال الا في الحالة المستثناة
فانه لا يصح وذلك كالستر فانه هو يصح بكل شيء الا بالنجس اصلها او عرضيا جلدا او غيره وجلد غير ماكول
اللحم فانه لا يصح الستر بها ولا تصح الصلوة معها ولا تجوز فيكون هذه الاشياء ما نفهم من صحة الصلوة و
ومن صحة الستر وجوازه وهو معنى المانع لان المانع ما يطلب الفعل ولم يصح ولم يجز بان كان ما فيها من صحته
وجوازه وان انقلب الاصل بان صار الاصل عدم الصحة الا في بعض الاحوال كان ذلك البعض شرطا
لان المفروظ انها بها يصح الفعل ويجوز وهو معنى الشرط لان الشرط ما صح به الفعل وجاز والمفروض

ان هذا البعض يصح بها الفعل ويجوز وان الفعل لا يصح الا فيها وذلك كما في الطهارة فان الصلوة في محل
من الاصول الا بها وطريق معرفة ذلك انا نرى ان كان المبين هو مواضع الجواز والصحة علمنا ان الاصل
عدم الصحة والجواز الا في هذه المواضع لان ما هو على الاصل لا يحتاج الى البيان كما في الصلوة بالنسبة
الى الطهارة وان كان المبين هو مواضع البطلان وعدم الجواز والمواضع التي لا تصح فيها الفعل
ولا يجوز علمنا ان الاصل الصحة والجواز الا فيما استثنى في الباقي بالنسبة الى النحس وما لا يتوضأ به ولما
كان الشرط لا يكفي فيه بغير العلم ولا يصح الفعل ولا يجوز معنى بغير تحقق الشرط لان الاصل عدم صحة
الفعل فلا نحكم بصحته وجوازه حتى نعلم بتحقق ما هو شرط في صحته وجوازه فبدون العلم بتحقق الشرط
لا نعلم بتحقق والجواز ولم نشترط في المانع العلم بعدمه بل يكفينا بعدمه لان الاصل الصحة والجواز
فنحكم بهما حتى نعلم بتحقق ما يمنع من الصحة والجواز فيكفي عدم العلم بحصوله والحكم بعدم صحة الفعل
وجوازه حتى نعلم بتحقق المانع لما هو المفروض من ان الاصل الجواز والصحة وهو مانع منهما ثم بعد هذه
كله قد تشتبه الحال ايضا كما اذا كان الفعل دائرا بين امرين وجوديين لا غير كما في لعطاء الغريم
مثلا لعني المديون من الرجلان حيث يكون من المواضع الصحة والجواز ومن مواضع
البطلان والفساد لان المديون انهما البطلان والفساد مبين منصوص عليه مع كون عدم
دائرا بين امرين مبين ان يكون احدهما وجوديا كما اذا كان
ما استدان في طاعة وبين ان يكون امر في معصية لا غير ولا اشتراط بينهما وغاير ما علمنا
من الشارع مثلا ان يعطى اذا كان الانفاق في طاعة لا معصية فجعل هنا جعل الانفاق في طاعة
شرطا في صحة الاعطاء وجوازه فيكون عدم اعني الانفاق في المعصية مانعا او ان جعل الانفاق
في المعصية مانعا فيكون عدم اعني الانفاق في الطاعة شرطا لما عرفت من ان عدم الشرط مانع
وعدم المانع شرط وتظهر الثمرة في مقام الجهل لانه اما ان نعلم ان الانفاق كان في طاعة واما ان يعلم

ان الانفاق

ان الانفاق كان في معصية واما ان يجهل الحال ولا يعلم ان الانفاق كان في معصية او في طاعة ففي
مقام العلم لا اشكال انه ان يعطى في الاول ولا يعطى في الثاني وانما الاشكال انه مقام الجهل فان جعلنا الانفاق
في الطاعة شرطا لا يعطى لعدم العلم بتحقق الشرط اما هو شرط فيه وفي صحته وجوازه وما لم يعلم بتحقق
الشرط لا يعلم بتحقق المشروط وحينئذ لا يعلم بتحقق المشروط اعني الصحة والجواز لا يصح ولا يجوز الاعطاء
ولا يعطى وان جعلنا الانفاق في المعصية مانعا اعطى وجاز الاعطاء وصح حتى يعلم تحقق المانع اعني الانفاق
في المعصية على ما هو الضابطة في المواضع لتقارر الاستدلال هنا ايضا من انه تقدم المقتضي للمانع وان الانفاق
في المعصية مانع لان مانعيته متيقنة وشرطية الانفاق في الطاعة غير متيقنة والاخذ باليقين
اولى واجدر اما كون المانعية متيقنة فلان الانفاق في المعصية ان جعلناه مانعا فهو مانع وعدمه
اعني لا انفاق في الطاعة شرط لما عرفت من ان عدم المانع شرط وان جعلنا الانفاق في الطاعة شرطا
كان عدمه اعني الانفاق في المعصية مانعا فهو على كل حال اما مانع الا انه على الاول يكون مانعا بالقياس
وعلى الثاني يكون مانعا بنفسه واما الشرطية فهي غير متيقنة لانا اذا قلنا بان الانفاق في الطاعة
شرطا فالشرطية متحققة واما اذا قلنا بان الانفاق في المعصية مانعا لا يكون عدمه شرطا فلا تحقق
الشرطية فالشرطية متيقنة متحققة على كل حال كما ان المانعية بل هي متحققة ببعض المواضع اعني
ما اذا قلنا بشرطية الانفاق في الطاعة وغير متحققة فيما اذا قلنا بمانعية الانفاق في المعصية لانه لا
يكون حينئذ عدمه شرطا لحصول التناقض وذلك لانه بتحقق مانعية الانفاق في المعصية جواز
الاعطاء وصحته حتى يتحقق المانع وعروض شرطية الانفاق في الطاعة وانه شرط عدم (عدم المانع الذي هو
الاعطاء وصحته في المجهول لحصل التناقض ويكون المجهول في آن واحد يجوز ان يعطى ولا يجوز ويصح
اعطاءه ولا يصح وهذا هو التناقض في ظاهر وتناقض واضح فحينئذ بعد الحكم بمانعية احد الشقين
يمنع الحكم بشرطية عدم متعلق الحكم بمانعية الانفاق في المعصية مثلا وانه مانع يمنع الحكم بان عدمه

شرطا لما يلزم من المحذور حيث فالشرطية ليست متحققة على كل حال وغير متيقنة كالمانعية لما عرفت
اذ لكنا عاما نفيه لحد الشهادة وفرضنا انه مانع البتة وهو ايضا مانع وباق على المانعية فيما اذا حكمنا بشرطية
ذلك الشق وفرضنا انه شرط لا نريد بكون الشق الآخر علة لعدم الشرط مانع فاذا فرضنا ان الانفاق
في المعصية مانعا فهو مانع ولا اشكال وهو ايضا مانع ومانعيته متحققة فيما اذا حكمنا بشرطية الانفاق
في الطاعة وانه شرط لان عدمه يكون مانعا وعدم هو الانفاق في المعصية ولا يلزم المحذور
الذي هو ذلك بعد ثبوت شرطية الانفاق في الطاعة يكون الاعتبار بالشرط فلا يجوز الفعل
ولا يصح الا بعد تحقق الشرط فالم يعلم بتحققه لا يصح الفعل ولا يجوز لعدم العلم بتحقق الشرط
وهذا بخلاف الاول لان المانعية توجب جواز نفل الفعل وصحته حتى يعلم وجود المانع والشرطية
تقتضي العكس وانه لا يصح الفعل حتى يعلم بتحقق الشرط فيحصل التنافي بعد ان لا اذ لا
ان عدم المانع شرط وعدم الشرط مانع فاعلم ان كلا من الشرط والمانع ضربان اصالي وتبعي
فالاصالي ما ثبت شرطيته او مانعيته بالدليل وما كان هو مدلول الدليل والتبعي ما ثبتت
مانعيته من حيث كونه عدم شرط مدلول الدليل على شرطيته او ثبتت شرطيته من حيث كونه
عدم مانع دل الدليل على شرطيته اولا اذا عرفت هذا فالشرط التبعي هو حكمه حكم
الشرط الاصالي والمانع حكمه حكم المانع الاصالي اولا والحاصل ان الحكم بينهما
متحد او مختلف احتمالان ولكل وجه فنقول اما الاحتمال الاول اعني احتمال الاتحاد
فوجهه صدق المانع عليه وكان الشرط ورد بقولهما تحت مفهومهما ومصداقهما كانا
داخلين تحت كل من مفهومي المانع والشرط ومصداقهما حمر عليه حكم المانع والشرط
لان الحاكم يلحقهما من حيث كونهما اصاليين بل المانعية من حيث هي توجب جواز
فعل الفعل حتى يعلم بوجوده والشرطية من حيث نفيها تقتضي بعدم جواز الفعل حتى

الانفاق في الطاعة عدم جواز الاعطاء حتى يعلم تحقق الشرط وهو موجب صا نفيه اعني
الانفاق في المعصية جواز الاعطاء حتى يعلم تحقق المانع فيحصل التنافي فلا تكون
ما نفيه عدم الشرط اعني الانفاق في المعصية ثابتة في هذه الصورة فلا تكون
متيقنة الثبوت وعلى هذا يكون مجهول الحال لا يجوز اكرامه لامتناع الحكم بما نفيه
من حيث عدم العلم بتحقق الشرط الذي هو عدم المانع ويجوز اعطاؤه من حيث
عدم العلم بتحقق المانع فان ولهذا فالمحذور لا يلزم على كلا التقديرين
وليس شيء من كل من الشرط والمانع بمتيقن الثبوت فقط يكون القول بهما اولى
ولهذا كان ذهبية بقوله فيما اذا قلنا بان الانفاق في الطاعة شرط لا يجوز
حتى يعلم بتحققه لانه علم بتحقق الشرط لا يجوز الاعطاء قلنا كذلك الامر فيما
نحن فيه لانا اذا قلنا بما نفيه الانفاق في المعصية كان عدمه اعني الانفاق في
الطاعة شرطا والمفروض ان عدم حكم الشرط الاصالي فكان بحكم ما اذا
اجتمع شرط اصالي ومانع اصالي او شرط اصالي ومانع تبعي وحكم لا يجوز
الاعطاء الا بعد تحقق الشرط فهذا المجهول الحال لا نعطيه حتى نعلم بتحقق
الشرط فيه اعني الانفاق في الطاعة فيما اذا كان الشرط اصاليا والمانع
تبعيا اذ لا يبعد ان يكون الشرط اصاليا او تبعيا حكم حكم الاصالي قياسا
بذلك ان للمانع من تحقق الشرط على كل حال مانع من تحقق المانع فيه على كل
حال هذا ان قلنا بالاتحاد والا نقول بالتخالف في الحكم وان الشرط التبعي لا شرط
فيه العلم بتحققه كما في الشرط الاصالي والمانع التبعي لا يكفي فيه عدم العلم بتحققه
بل لا بد من العلم بانتفائه لنعلم تحقق الشرط لا يلزم التنافي والتضاد لما عرفت من

من انه يكون العبرة بما هو اصلي من شرط او مانع فاجعلنا الاتفاق في الطائفة
شرطا لم يجز الاعطاء الا بعد العلم بتحققه او بنصب دليل شرعي قطعي والعبرة
بالمانع التبعي الذي هو عدمي وحيث كان تحقق الشرط موقوفا على انتفاء
المانع كما مر وجب ايضا تحقق العلم بانتفاء المانع ليتحقق العلم بوجود الشرط
ومالم يعلم انتفاء المانع كيف يعلم تحقق الشرط فلا يكفي بالنسبة الى المانع
عدم العلم او امارة جعلناها كالاتفاق في المعصية مانعا فلا يشترط وجود
الذي هو الشرط التبعي العلم بتحققه بل يكفي فيه الظن ما يتحقق وبيت
معه ارتفاع المانع لان العبرة انما تكون بالمانع فمتى علمنا او دل الدليل الشرعي
من اصل او غيره على ارتفاع المانع اخذنا بموجبه سواء علمنا بتحقق الشرط
او لم نعلم وذلك لان كلا من شرطية الشرط التبعي ومانعية المانع التبعي ليس
ملحوظا بالنفس كما في الاصالي حتى يحكم حكما ويناط به جواز الفعل وعدمه
بل جواز الفعل وعدمه منوطا بالشرط الاصالي والمانع الاصالي فمتى
تحققت الشرائط الاصالية جاز الفعل وان لم يعلم حتى حال الشرائط التبعية والموانع
التبعية من حيث الثبوت وعدمه فبان بذلك ان لا تنافي ولا انفكاك بين كل من الملاحظين
اي سواء جعلنا الشرط اصالي والمانع تبعي او بعلنا المانع اصالي والشرط تبعي
الاعتبار يكون بالاصالي شرطا او مانعا والتبعي لا عبرة به فالمحقق لا يعطى
في الاول ويمنع على كل حال لعتبار الشرط ويعطى في الثاني ولا يمنع على
كل حال لعتبار بالمانع وقد مر جميع ذلك مبينا على الوجه

فسائلة قد اشتهر انه لا يجوز حصول التعارض بين الادلة القطعية ويجوز بين الادلة الظنية ووجهه
ان الادلة القطعية التي من شانها افادة القطع لابد وان تكون على طبق الواقع لانها اذا لم تكن مطابقة
للواقع وجه صلاحية الدليل لابد وان تكون فيها جهة خفاء وقد خفيت على المستدل ومتى كانت خطاء لم يكن من
شانها افادة القطع بالمطلوب سواء كانت سببية عقلية او عادية الا اذا نزلنا الاسباب العادية كالاحساس
بالحواس الخمس والتواتر واضرابها ذلك لزومها المطابقة للواقع لزوما عاديا ولزومها في الاسباب
العادية العقلية لزوما عقليا ومتى كانت الادلة القطعية كذلك عما في الواقع امتنع تعارضها
لان ما في الواقع واحد بخلاف الادلة الظنية فانها غير كاشفة عما في الواقع بالقطع هذا انها قيد
بالقطعية كون الواقع كذلك وهذا لان المانع ما ان يوجد امارة اخرى تفيد الظن بعكس ذلك الاثر عند اجتماعهما
محال ان يجتمع الظنين فعلا بل ان تساويا في القوة انسلب الظن وحصل الشك والتردد وان كان
احدهما اقوى من الاخر بقي الظن مع الطرف الذي قامت عليه وانسلب عن الطرف الاخر فهما اصل حيث
جواز الجماع وصيغها فعلا مع القطعية متساويا واغنا الفارق بينهما ما ذكرناه

فائدة اذا وجد سبب ظاهر ووجد اثر حادث اما نعلم ان ليس هناك غير هذا السبب فلا اشكال في وجوب
اسناد ذلك الاثر الى السبب واما ان احتملنا سببا اخر يصلح لذلك الاثر حكم ايضا بالسناد ذلك الاثر ايضا الى ذلك السبب
لتوقف نسبة الحادث الى احد امرين احدهما وجود المقتضي والثاني تاثيره الى ذلك الاثر وهما على خلاف
الاصل هذا اذا كانت الاسباب امورا صالحة للتاثير واما اذا كانت موجبة بحيث لا يجوز تخلف عنها عقلا
او جعلا فلا اشكال في وجوب اسناد ذلك الاثر الظاهر الى ذلك السبب فان كان من الاسباب التي لا
يظن اجتماعها مع سبب اخر على اثر واحد كالاسباب الشرعية فلا يضر احتمال وجود سبب اخر غير الظاهر
والقدح احتمال اسناد الاثر الى السبب الظاهر وان كان من الاسباب العقلية التي لا يمكن تعددها
على سبب واحد فمنع حكم وجود سبب اخر غير الظاهر لاتحاد الاثر

فائدة الحكم اما ان يكون شرعيا محضا وهو الحكم الذي يكشف عنه النقل حاصة واما ان يكون

عقليا والحكم العقلي على وجوه تارة يكون حكم العقل موجبا لحكم الشارع وقاضيا بحكمه بقبح الظلم وحسن العدل فان العقل هنا بعد ان حكم بذلك تدتبت الملازمة بينه وبين حكم الشارع على وفق ذلك ولذا كان حكم الشارع تابع لحكم العقل وتارة لا يحكم العقل بشئ واما يحكم ابتداء يكون الشارع حاكما بذلك والحاصل انه يكون كاشفا عن حكم الشارع قاصرا وهذا لا بد ان يكون حكم العقل فيه مبنيا على شئ فحكم بالملازمة وتارة يكون حكم العقل مستقلا غير كاشف عن حكم الشرع لا مستلزما له بالمرة كحكمه بان الواحد نصف الاثنين وليس من الحكم بوجود المقدمة

فائدة العطف ظاهر في المغايرة المعطوف والمعطوف عليه فعطف البيان على خلاف الاصل وذلك لان العطف ظاهر في المغايرة الفارغة من الاولية والمعطوف واخر بغاير لكن هل هو ظاهر في تباين المعطوف والمعطوف عليه او اقلنا الظاهر من العطف ان لا يكون المعطوف داخلا في المعطوف عليه وبالعكس ولهذا توجب العطف في ما بين الصورتين ان يكون لنكتة والمانع ان يكون بينهما عموم من وجه فقولك الحيوان والابيض على وفق الاصل ثم التفصيل ظاهر يكون مقتضى القطع الشركة بالعموم والشركة في ذلك يظهر بالتامل

فائدة في تعارض الاصول اذا تعارضت الاصول نا قطة والترجيح فيها كما في الادلة التقليدية وذلك لان الترجيح امارة ظنية يؤخذ بها للترجيح من حيث انه بانضمامها يقوى الظن فلا يحسن ان يرجح بها الادلة الظنية التي يراد استكشاف ما في الواقع على سبيل الظن والاصول يا خذ في حجيتها افادة الظن وبهذا يتجه بنشاء قوم القول بان العمل باخبار الاحاد ليس من باب التعبد بل من حيث افادته الظن فبان لك ان الترجيح لا تكون الا في الادلة الظنية دون الادلة التعبدية كالاصول والادلة القطعية كما هو ظاهر

فائدة الاجازة هو ان يجيز الشيخ لتلميذه كتابا مضبوطا عنده فيقول اجزت لك ان تروي هذا الكتاب عني فيصح ان يقول للمجاز له حدثني اجازة واخبرني اجازة

ولا يصح ان يقول قال لي اجازة او اخبرني اجازة وبذلك يكون المجاز له راويا وهو صحة الرواية بالمشافهة لدخولها تحت موضوع الخبر فيثبت بحجيتها ما ثبتت حجيته وذلك لان المخبر عد اخبر باجازته بان هذا الكتاب موروث عن مشايخه فيقبل قوله فيه وكذا المجاز له فانه حاك للاجازة فيقبل انقوله فيها والفرق بين ان يجيز كتابا معينا او يجيز كل ما صح نقله لكن الاخير لا تتم الاجازة خبا غير ان المجاز له يكون بذلك راويا وذلك لان الكتاب متى صح نقله عن صاحبه صح التعويل عليه ولا يشترط فيه اجازة صاحبه كما قد يتوهم لاحتمال ان لا يكون معتمدا عنده لانه لا يتبع في نقله ولا يتتبع في نظائره من الاعتقاد وعدم الاعتماد ثم ان الكتاب الذي يصح نقله عن صاحبه اما ان يكون مما علم عدم التغيير فيه والتبديل او لم يعلم فان علم فلا اشكال في صحة التعويل عليه وان لم يعلم فان كان بخط صاحبه او بخط من يثق على ان كتابه العدل هكذا حكمها حكم خبر الثقة في التجويز فان قلنا بحجيتها كما هو الظاهر صح التعويل عليه وان كان منقولا عن خط فان نقله عدل ضابط ولنفرض ان هذا الكتاب فلان صح التعويل عليه ايضا ما لم يكن قاصا ان يكون متكثر النسخ فلا بعد ان يلحق بالخبر المستفيض النقل فيكون حجة وان لم يكن لم يصح التعويل عليه وبهذا يقوى حجة ما عدا الكتب الاربعة من الكتب المشهورة

فائدة خبر قوله عند كل شئ له ظاهر حتى يعلم انه قد ارتفع الخلاف فيه يقع في مقامين الاول في كيفية شمول للعذر الشرعي الذي تثبت قد ارته بالامارة الشرعية فتقول ان هذا الخبر يحتمل ثلاثة وجوه الاول ان يكون المراد من العلم ما يعم الظن كما زعم بعضهم الثاني ان يراد بالعذر ما ثبت قد ارته شرعا اعم من ان يكون ثبوت ذلك عن علم او عن امارة شرعية ويبقى العلم على مفهومه حقيقة الثالث ان يراد من كل من العلم والعذر حقيقته الوضعية ويكون ما علم قد ارته بالامارة الشرعية خارجا عن مدلول هذا الخبر ملحقا بالعذر الواقعي الحاقا ويرد على الاول ان العلم اذا اريد به ما يعم الظن لتلزم دخول امور لا بد من اخراجها وخروج امور لا بد من ادخالها اما الاول فلانه يستلزم تخصيص كل مظنون النجاسة وهو باطل مما يذهب اليه احد روى صاحب عن ابي الصلاح واما الثاني فلانه يستلزم خروج ما قامت الامارة

الشرعية على نجاسته كالبينة وخبر ذي اليد والاستصحاب وكان الظن على خلافها وذلك
لان هذه الامارات الشرعية لم ينشئ تجعيتها على افادة الظن بل هي حجة وان كان الظن بخلافها
مع انه مجاز على خلاف الاصل وعلى الثاني اولا انه مجاز وثانيا يؤدي الى الاجمال في
النجس وهو خلاف ما شرع له هذا الضابط وذلك لانه اذا اريد بالقذر الشرعي كان مجملا
في معناه فيلزم الاجمال في نفس الضابط واذا بطل هذان الوجهان تعين الوجه الثالث
وهو الحق لان الاحكام انما وضعت للامور الواقعية وهي للمنفوسة لكن لما كانت الامور
الواقعية مما تخفى كثيرا جعل الشارع امورا تقوم مقام العلم كالبينة ونحوها الا ترى ان الشارع
لما حكم بطهارة الماء اذا زال الماء الواقعي ولما حكم بنجاسة الكلب اذا زال الكلب الواقعي
وهكذا ترى الموضوع كالكر جعل ما يقوم عليه الامارة الشرعية في حكم المعلوم فتقول
ههنا كذلك ما اراد الا العلم الواقعي والقذر الواقعي وما يقوم عليه الامارة الشرعية
يكون ملحقا به بالادلة الخارجية للمقام الثاني

فائدة المندوب تارة يكون فعلا وتارة يكون تركا فعلا فان كان الاول
فلا يستلزم كراهة تركه فان قلت ان الفعل اذا كان راجحا كان تركه مرجوحا
وهو المكروه قلنا لا نسلم ان كل مرجوح مكروه والا للزم ان تكون كل عبادة
مكروهة الا ان يأتي بالفرد الاكمل منها بالمكروه هو المرجوح الملاح عليه وهو في
العبادة انما انقص للثواب الموضوع لها وهو غير هذا خلاف الاولى والحاصل ان المستحب
اقصى ما تقتضي تركه فوات ثواب الندب وتفويت ما يقتضي اللوم اذا لم يؤد الى التهاون
بالاستمرار عليه وعدم المبالاة ولو كان ترك المستحب مكروها للزم ان يكون الانسان
في غالب اوقاته بل في عامتها الا نادرا فاعلا مكروها والتزام مثل هذا الا يخفى ما

فيه

ما فيه ولو سلمناه وكان المستحب مستحبا في ضمن عبادة فلا يستلزم كراهة تركه كراهة
العبادة كما بينا ان كراهتها عبارة عن نقصان ثوابها الموضوع لها وترك المستحب
لا يقتضي اكثر من تفويت الثواب الزائد وان كان الثاني يستلزم مكروهية
الفعل لانه لا يتم الا بترك فعل الا اذا كان ذلك الفعل ممقوتا مكروها
وهذا لا يمكن وقوعه في العبادة لانها لا تكون راجحة الترك ولو كان مستحبا في ضمن عبادة
كان يندب الشارع الى تركه فعل في عبادة مندوبة وجودية يكون منقصا في العبادة
فتكون العبادة بترك مكروهة وهذا لا يكون موجبا لكراهتها وذلك بان يكون
الترك مقرونا بالزيادة تؤثر عن الموضوع بحصول الفعل ينتفي الزيادة لكن هذا
خلاف ما نيط به الامر اولا فلا يصرف اليه الا بصارف فرع ما جاء في استحباب ترك الكلام
بين المغرب ونافلتها لقوله عليه السلام في رواية الخفاف من صلى المغرب ثم عقب ولم يتكلم
حتى يصلي ركعتين كتبتا في عليين فان صلى اربعا كتب له حجة مبرورة ظاهره
ان وجود الكلام يكون منقصا في ثواب النافلة فتكون مكروهة مع
وقد يقال انها مع الترك يزيد ثوابها على الموضوع لها بحصول ما ينتفي الزائد

فائدة اعلم ان كلا من الشرط والوصف والعدد والغاية قيود للحكم المعلق
عليها وبدونها يكون مطلقا ولذا قيل بحجية مفاهيمها فاذا اجتمع قيدان منها
مثل شرط ووصف نظر فان كان الحكم صالحا للتقييد بكل منهما حكم بتقييد كل منهما لان
كل منهما قيد وقد قام الاجماع على اخراجهما ولا احدهما عن التقييد وان كان الحكم صالحا للتقييد
باحدهما دون الاخر حكم بالتقييد للصالح دون الاخر ويلحظ ويتقيد المفهوم بتعدد القيد
مفهوم حاصر كقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فان الصالح ان يكون قيدا

قيد للتبين هو الوصف دون المجيء او تقدم امارة لغوية لفظية او حالية على ان الملحوظ للمتكلم هو
التقيد بواحد خاص دون الآخر

فرع لو وقع المكلف في فعل محرم عن غير اختيار فلو اراد التخلص منه بعد الوقوع فيه
ولم يحصل له فله اربع مراتب دفعة وسقوط التكليف عنه ولما لزم من طلب التخلص والعلم بعدم
المنجاة فان كان التخلص مما يمكنه واقعا لو اراد فعله محرما بلا اسمر ار كالانزعال قادرا على النزع
وان لم يكن واقعا لو اراد التخلص كان عاصيا انفاقا في عدم طلبه واستكشافه الحال ولو علم بعدم التخلص
لكنه اتم على الفعل الامر مبتدئ عدم التخلص منه بل من حيث اراده هو ذلك بحيث انه لو قدر على
التخلص لم تخلص فهذا يعصي في عدم عزمه على الخروج عند القدرة وعدم صرف ارادته عن البقاء
على كل حال فيكون عاصيا فهكذا اعاني الآن في اصل الفعل سواء قلنا ببقاء الاكوان او بعدمها

فائدة عبادة الله ثلثة انواع الاول ما يجب على الابدان كالصلوة والصيام والسعي والمواقف
الشريفة طنا جتنا على ذكر الثاني ما يجب على القلوب كالاعتقادات الصحيحة من العلم بتوحيد الله
وما يستحق من الثناء والتمجيد والفكر فيما افاض الله تعالى على العالم من وجوده وحكمته
الاتباع وهذه للعارف الثالث ما يجب عند مشاركة الناس في المدن وهي للعامل او المزارع
والمناكح وتادية الامانات ونصح البعض للبعض بضرورة المعاونات وجهاد الاعداء والذب عن الحرم

هو سئل عن سؤاله وحاصل ما يجاب به عن ان علم الله بكفر الكافر يستلزم عدم امكان اسلامه والا
للزم انقلاب علمه جهلا هو ان العلم اقصى ما يستلزم عدم وجود المعلوم في الخارج لا عدم
وعدم الوجود ويجامع الجبر ويجامع الاختيار فلا يكون سبق علمه مستلزما للجبر فليتامل

الظاهر ان المصادر لا تدل الا على المعنى الاسمي والايجادي والحدوث عن مدلول الفعل خاصة
لانه هو المعنى الذائد بين سائر تصاريفه فان قائم لا يدل على اكثر من اتصاف زيد
بالقيام بل ان دلالة الافعال المتعدية على الايجاد ظاهرة واما الافعال اللازمة كفرح

فائدة في تعارض الاستصحابين نقول ان التعارض اما ان يكون بين الاستصحابين
انفسهما او بين استصحاب واحد مع استصحاب آخر فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون المستصحب
في احدهما قاطع للمستصحب في الآخر او لا فان كان الثاني كما لو تيقن الطهارة والحدث وشك في
المتاخر منهما حكم بالتساقط للتعارض وان كان الاول كما لو تيقنهما لكن علم تاريخ احدهما
وجهل تاريخ الآخر قدم مجهول التاريخ على معلوم الاصالة تاخر الحادث وتحرير الفرق
بين ماهيتين وبيان السبب في الحكم بالتقديم مما يحتاج الى بسط وايضاح لانه مما يدق جدا فنقول
ان للمستصحب في هذه المسئلة اما ان يكون فعل الطهارة وفعل الحدث او حالتا هما المسببتان
عن الفعل وعلى كل التقديرين يحصل التعارض في كلا الاستصحابين مع الجهل بالتاريخ
لتساقط مفاد الاستصحابين وهو ظاهر واما مع العلم بتاريخ احدهما فاذا علم تاريخ
الطاهرة فاما ان يكون المستصحب الطهارة ح هو احد حالتيها دون الفعل لتعينه في زمان
مخصوص والمستصحب الحدث هو فعله اما ان يكون فعله وهو المعبر عنه بالصالة تاخر الحادث او الحالة
الحدثية للعلم بوجودها في زمان فيستصحب بقائها وان كان الممكن منتفيا الثاني لم يكن من حيث
طرو المزيل كما هو الغالب في الاستصحاب بل من حيث الجهل بزمان وقوع السبب الذي هو فعل الحدث
هذه الحالة اذ الحكم بعلم انه حصل قبل فعل الطهارة ليكون مقطوعا بها او بعدها
ليكون قاطعا لها ومستمرا الى هذا الآن وهو بالنظر الى الحالة لا يكون واردا ابدا بل يفيض
بالنظر الى فعل الحدث من حيث ان فعل الحدث يكون قاطعا لحالة الطهارة دون العكس
فكان المستصحب هنا في هذه قاطعا للمستصحب في الطرف الآخر وهو حالة الطهارة دون العكس
وكذا يقال فيما اذا علم تاريخ الحدث دون الطهارة فان المستصحب في الحدث يكون مع هو
الحالة الحدثية وفي الطهارة هو فعلها وهو قاطع لحالة الحدث دون الطهارة العكس

وقس على ذلك سائر المواضع التي يكون فيها احد المستصحبين قاطعا للآخر كاستصحاب براءة
الذمة مع استصحاب بقاء الحكم الشرعي فان ورد الحكم الشرعي يكون قاطعا لبراءة الذمة بناء
لك ما نفيد بورود احد المستصحابين الآخر فيبقى الكلام في وجه تقديم استصحاب القاطع الآن
كونه قاطعا في نفسه لا يلزم ان يكون استصحابه قاطعا لاستصحاب الآخر فلا بد من حجة تقوم
على ذلك فنقول ولا ان الاستصحاب لا يريد على بقاء الشيء بنفسه فاذا كان ان فعل الحدث
مثلا قد ثبت انه قاطع لحالة الطهارة المستمرة ولا فرق بين ثبوته بواسطة الحس بالدليل الشرعي
وقد ثبت هناء وضع على حالة الطهارة بالدليل الشرعي وهو الاستصحاب ولا يعارض كاستصحاب
بقاء الطهارة لان الاستصحاب انما يكون حجة ان لم يثبت القاطع له ولو بالاستصحاب
الضد وبيان ذلك ان الاستصحاب انما جعله الشارع حجة في بقاء الثابت سابقا وتقدم الشيء
في عروض للزيادة حتى يثبت بالدليل الشرعي فاذا اقتضى ان عروض المزيد قد ثبت بالاستصحاب كان
قاطعا لذلك الاستصحاب فان قلت هذا عين عبارة الاستصحاب الذي اثبت به عروض المزيد قلنا
كذلك هو ايضا ما خوذ افيد ان لا يقوم دليلا على عدمه بالنسبة الى الاشياء التي تكون واردة
عليه وقاطعة له دون الاستصحاب بقاء المزيل وهو الطهارة لما عرفت انها مورود عليها بالورود
فلتتامل جيدا وتقرير آخر وهو ان الامر من المستصحبين اذا كان احدهما في نفسه اذا ورد على الآخر
اللاحق يقطعه كان قاطعا له بواسطة الاستصحاب ولا يجوز اجراء الاستصحاب فيه للمورود عليه لانه انما
يوتى به لدفع الشك لا لدفع الاذلة على انه مخصوص هذه المسئلة وهو من علم تاريخ الطهارة
وشك في الحدث او بالعكس يكون عندنا استصحابان في المورد منهما احدهما اصالة تاخر الحادث
والثاني استصحاب بقاء كل منهما بالنسبة عن زمان يكون فيه حجة ما ذكرنا من تقديم استصحاب الوارد بعد
ما ذكرنا من الاعتبار جريانه طي تقرير الشارع وعمل المتشرعة عليه اذ لولا ذلك هذا من باب
التعارض الذي يوجب التوقف للزوم ان يكون استصحاب بقاء الحكم الشرعي معارض

باصالة

باصالة البراءة بل يلزم من ذلك معارضة استصحاب كل امر وجودي باصالة العدم
وعليه ينسد اكثر ابواب غالب الاحكام وان كان الثاني وهو ما اذا حصل التعارض بين استصحاب
والآخر استصحاب اخر كما اذا وقع مستصحب النجاسة في ماء طاهر قليل فقال بعض من عاصرناه
جماعة انه يبقى كل منهما على ما هو عليه من الطهارة والنجاسة لثبوت الاستصحاب في كل منهما

فائدة

تحرير اجمع العلماء على انه لا يصح بيع ما لا ينتفع به نفعا معتدا كالحشرات ونحوها
وكذا ما كان منفعة محرمة لانه يكون في حكم معدوم المنفعة كالخمر والآلات اللهو و
ذلك انه يكون لم يكن للمبيع منفعة معتدا تصير له قيمة وعند لم يكن للثمن المعطى
مقابلا او عوضا الا نفس العين وهو بذل المنفعة في حكم العدم لا تصلح للتعويض عنها على ان
اعطاء في مقابلتها من دون نفع عود ومعاملة السفيه باطلة فان قلت ان هذا انما يتجه فيما
اذا كان لم تكن له منفعة بالمرة اما العوض اذا كانت له منفعة ولو نادرة وقصد بالبيع تلك
المنفعة النادرة كان للثمن عوضا وهم يعدون بين العقلاء كفها فلم لا يصح البيع في جانبه قلت
لا ريب ان الاصل عدم انتقال الملك من مالك الى آخر واقتضاء ما لم يكون المبيع ناقلا فيما
لا نفع معتد به دون غيره فان قلت ان ما دل على حلية مطلق البيع فيع قلت ان المطلق ينصرف
الفرد الغالب دون النادر ولفظ البيع ان كان عموما في افراد البيع لكنه بالنسبة الى افراد المبيع
مطلق بلا ريب وانظر ان ما ليس له منفعة معتد به لا تكون له قيمة وعن يعرف بها فلا يصح تملكه
نعم لمن هو في يده الاولوية على غيره فلا يصح لغيره اخذه بغير رضاه منه لكن لو اخذ غصبا وتلف لم تكن
له غرامة هذا هو الفارق بينه وبين المملوك فاذا بان انه لا يصح بيعه بالملكية ولو بالنسبة
الى المنفعة النادرة لم يصح بيعه ولا اجراء شيء من العقود عليها لانها اغا تجري على المملوك
واحكامها كلها وغالبها مبنية عليه كما لا يخفى على المطلع نعم يجوز لغير ذي يد عليه الرفع بها
الا ولوية وهو من باب التراضي خارج عن العقود ثم ان العقاء يرون ان عدم الانتفاع

في بيع ما لا ينتفع

في بعضها بحيث يساوي الانتفاع النادر ببعض المحرمة لكن الظاهر ان العقاقير تنظر
كلها نوعا واحدا مما يكره الانتفاع به ولا ينظر لخصوصيات الافراد فتامل

تحرير الحكم الشرعي اعلم ان الامر اذا امر كان هنا لك اربعة اشياء اولها النفس وارادة
نفسه واستدعاء ظاهري يحصل بالصيغة والصيغة لا ريب انها ليست عبارة عن
الصيغة بل النفس والا هو عبارة عن الصيغة وهذا معلوم بالبديهة بقي الامر
دائرا بين الامرين الاخيرين وليس هو عبارة عن الاستدعاء الظاهري والا لم يجد
الاحكام المستفادة بطريق اللزوم الغير البين كوجوب المقدمة والنهي عن الضد و
والمستفاد من العقل المحض فتعين ان يكون عبارة عن الارادة لان الاذن من
تعميم التعليق والقوة حتى لا ترد لحكام اللزوم الغير البين والحق ان اطلاق
الحكم على الارادة من دون صدور ما يدل عليها من المكلف شكوى فاذا رأى عاقل
ذلك اطلق صناعي وكيف هو كاف في التكليف ووجوب الطاعة مسمى حكما او الحكم
هو الظاهر من تدبر فان الطاعة لم تجب من حيث الدلالة على المطلوب بالالفاظ
بل انما تجب الالفاظ من حيث كشفها عن الواقع فلو انكشف الواقع بغير هذه كان
كافيا في التكليف ولا اشتراط في التعليق التكليف بالمكلف ان يكون الامارة الدالة
عليه صادرة من المكلف كاللفظ والاشارة بل يكفي تعلق ارادة بدلالة
العقل فانها احد طرق جعلت للاستعلام هذا كله فيما اذا استفيد من
العقل واما لو استفيد بوساطة لفظ كما بوساطة الملازمة فتلك من دلالة

الادلة الشرعية الظاهر المعتبر فيما بينهم

فائدة في الادلة الشرعية على قسمين الاول ما يتكشف به الحكم
الواقع اما على سبيل العلم كالاجماع المتواتر والآحاد المحفوف بالقرائن ونص

الكتاب وقاعدة التحسين والتقبيح او على سبيل الظن كخبر الواحد فانه وان كان ظنيا
لكن مفاد الظن بالحكم الشرعي فما لم يفد الظن لم يكن حجة لعدم حصول الكشف به
وذلك لان التكليف في الاصل انما هو بالكلام لاحكام الشرعية الواقعية فيجب التوصل
اليها نفسها وسلوك طريق يكشف عنها واقعا لكن لما كان الطرق التي توصل اليها
على هذا الوجه غير وافية بالاحكام بل لا يستقيم بها انتظام حكم من الاحكام بجميع
جزئياته واحوالها وجب التوصل اليها بالطريق الذي يورث الظن بها ظنا معتبرا
بعمدة العقلاء في جميع حوائجهم ومهماتهم وهو خبر العدل الثقة فاذا لم يفد خرج عن هذا
الحد ولم يجز التعويل عليه خلافا لبعضهم وحاصل ذلك ان هذه الادلة اعني غير
المتكشف منها في الواقع علما او ظنا فلما لم يحصل به كشف مطلقا لا يكون حجة الثاني ان الدليل
اليها عند عدم وجود ما يتكشف به الحكم الشرعي وهو اصل البراءة واصل العدم والاستصحاب
بجميع اقسامه فانها لما لم تشرع من حيث افادتها الحكم الشرعي علما او ظنا وان افاد بعضها
الظن كالاستصحاب في بعض المقامات لم يكن حجة من حيث افادته الظن بل هو حجة وان كان
الظن بخلافه المستصحب وهو هو الشرع عدم معارضتها للدليل الكاشف ولو كان ظنيا
كخبر العدل بل ان الحجية بدائة الزمدور الحجية العدم والحجية البقاء على الحالة السابقة
انما تنتفي عند وجود ما يدل على خلافه ومقتضاها وكذلك الادلة التي دلت على حجيتها
دلت على جواز التمسك بها عند فقد الدليل الموصل الى الحكم الشرعي ولو ظنا لكن هذا الاخير
بالنسبة الى اصل البراءة والعدم ظاهر واما بالنسبة الى الاستصحاب فيحتاج ايضا الى بسط

الكلام فيه في محله

فائدة اعلم ان المطلق عندنا يعم صور تلك اربعة اعم الجنس الذي لا يراد منه سوى الدلالة على
الماهية مع قطع النظر عن الافراد بالمرة كما تقول عند تعداد الاصناف رجال امرد وكهول

كقولهم الرجل خير من المرأة النكرة المتبعة كما في قولك انتي برجل الثالثة المعرفة
بلام الجنس الملحوظ فيه الطبيعة اولا وبالذات وذلك فيما اذا جعل الحكم من متعلقات الطبيعة
وصفاتها وهذه تارة تكون التعلق بالطبيعة هو المراد واقعا كما كان يكون ذلك الحكم
من لوازم الطبيعة وليس الافراد ملحوظة بالمرة وان اتصفت به فانما تتصف به من حيث
حلول الماهية فيها كقولك الرجل خير من المرأة وهذا لا يجري في الاحكام الشرعية من حيث
ان الملحوظ في الاحكام الشرعية افعال المكلفين الخارجية لا الطبايع من حيث هي وتارة
يكون متعلق الحكم لفظا هو الطبيعة الا ان مقصود المتكلم واقعا ليس هو الطبيعة بل
الافراد وانما اتى باللفظ الدال على الطبيعة كما وصلة للافراد كما في قولك تعلم احل الله
البيع وحرم الربا فيلزم العموم تبعا للافراد ولذا صح الاستثناء في قولك تعلم ان
ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا الا ان الحكم لفظا وان تعلق بجنس الانسان الا ان
المقصود واقعا بيان حال الافراد فصح الاستثناء بهذا الاعتبار الصورة الرابعة
المعرف بلام الجنسية ويكون المقصود فيه ايجاد الماهية في ضمن فرد من الافراد كما في
السوق واشتر اللحم وهذا لا فرق بينه وبين النكرة المتبعة الا من حيث وجود اللام
المشار بها الى الجنس المعهود فهذه كلها تشترك في صدق اسم المطلق الا ان العموم
في الاولى والثانية شمولي وفي الثانية والرابعة بدلي والسبب في ان الحكم في
الاوليين وصفي وفي الاخيرين فعلي فليتامل ثم ان الاطلاق تارة يكون
بالنسبة الى الافراد وتارة اخرى يكون بالنسبة الى الاحوال العارضة على المحكوم عليه او المحكوم
به فظاهر الاصحاب دلالة المطلق عقلية وقرر بوجهين احدهما انه لو لم يرد الشمول
للزم تعطيل اللفظ الموضوع للافادة ويضعفه الثاني ان حمله على بعض دون بعض يلزم
منه الترجيح من غير مرجح فيجب العموم ولا يخفى ضعفها لعدم جواز العمل بالدليل

بالمنذر

بامثال هذه الامور التي لا عبرة بها تكون كاشفة عن مراد المتكلم واغا يلجأ اليها عند
الحيرة حضوصا اذا كان المطلق الذي هو كثير الاستعمال بل التحقيق ان يقال ان الشمول في الصورة
الاولى والثانية بالاطلاق فقط جاء من حيث تعليق الحكم على الطبيعة فاعدم بنما وجدت
يوجد المحكوم عليه فيتعلق به حكمه من دون ملاحظة امر اخر بخلاف الحكم على الماهية
باعتبار وجودها في فرد او فرد ما فانه يحتاج عند التقييد الى الفرد الاخر او الفرد الاخر
الى دليل هذا بالنسبة الى هاتين الصورتين واما بالنسبة الى الصورتين الاخريين
فنقول ان الشمول يفهم منهما من حيث ان في العدول عن الخاص الى هذا الاسم العام الدلالة
ظاهرة لدى اهل العرف على ارادة ايجاد الحكم الماهية بوظيفة اي فرد كان والا بعد ان
لم يجعل التنوين في النكرة دالا على الوحدة المطلقة وعلى هذا فاي فرق بين العام
والمطلق حتى ان العام يحمل على الشايع والنادر والمطلق يحمل على الشايع خاصة اما على ما ذكروه
فالوجه ظاهر لعدم وجود المرجح وهو التبادر الى الافراد الشايعة ولا يلزم معه تقييد
اللفظ والحاصل ان العموم عندهم يكون بمرجع حكم العقل لا اللفظ كما ذكرنا واقصى
ما يقتضي العقل الشمول مع الاختلاف في الافراد الشايعة دون غيرها واما نحن فنقول
تحرير القول في ذلك ان المطلق ان تساوت افراده في الشايع وكان على مقتضى اصل
الوضع فلا اشكال في شموله لجميع الافراد وان اختلفت ولا يكون ذلك الا لعوارض خارجية
كثيرة الاحتياج الى بعض الافراد دون بعض

فائدة قد اشتهر ان الدليل اذا كان في مصادمة الوجدان لا يستاهل جوابا واكشف
عن حقيقته هو ان الدليل انما يكون دليلا بايصاله الى ما في الخارج ومطابقته له
فان لم يكن موافقا للخارج فليس بدليل ولا حجة ولا يستطهر بها الدليل المستدل
على خصمه وان عجز الخصم عن بيانه وجب الفحص عن دليله الا ان البيان في ذلك انما يكون

كلام في الدليل اذا كان مصادما للوجدان

لا ارضا لدليل حيث لم ينكشف عدم موافقة الدليل لما في الخارج لانه بذلك لا يكون دليلا على الظاهر لاقتضائه ان يكون الخارج على وفقه واما اذا تبين المخالفة ارتفعت الدلالة واستحكم الحجية فان قلت كما ان ما في الخارج قد لا ينكشف بالعقل وقد لا بالاحساس وكلاهما حجة يلزم ان لا يظهر فساد ما رجحته اما شيء ما بالوجدان الذي هو احد الطريقين على الطريق الآخر وهو الدليل العقلي الذي لم يظهر له وجه الفساد قلت ان الاحساس بالوجدان مقدم على الدليل العقلي وذلك لان الدليل العقلي النظري الذي لا يكون مرجعه البداهة والوجدان لا يستحيل انفكاكه عن الخارج بالكثير ما يقع الخطأ فيه وان كان صاحبه لا يحتمل النقيض بان الدليل المرجع في تجويده الى الوجدان انما يحكم فلا يعارض الاحساس بالوجدان

فائدة قد يكتفى في نسبة الفعل الى شيء تعلقه ببعض ذلك الشيء اي ببعض كان على نحو ما وقد يشترط في صحة نسبته الى الاطلاق تعلقه ببعض مخصوص وقد لا يصح نسبته اليه الا اذا كان متعلقا بجميع اجزاء ذلك الشيء فنقول ان النسبة اما ان تكون موضوعة لجميع ذلك فيلزم تعدد الوضع على ان ذلك ليس مما ينضبط لشقه لفظا فتارة وتكون موضوعة لواحد مجازا في الباقي وهذا اضعف من الاول فالارجح ان نقول انه موضوع للتعلق في الجملة الذي هو قدر مشترك بين الجميع لكنه اذا نسب الى امر انصرف الى ما يعتاد تعلق العقل به كالضرب والصلاة والكرامة المعتاد منه وقوعه عليه في الجملة ولذا ترى لا يفيد الوحدة الا في الحاصل لقلة لان المعتاد فيه ما هو اعم من ذلك واذا لم يكن معتادا او شك حمل نسبته على التعلق بجميع ذلك الا صل انه الفرد الاكمل الحمل المشابهة والمماثلة على عام المماثلة عند الاطلاق واعلم ان هذا الكلام لا يختص بالنسبة المتعلقة بما وقع عليه الفعل بل كل ما يجري في جميع النسب فليتأمل

مسئلة هل الاصل فيما ثبتت جزئيته او شرطيته او مانعيته ان يكون جزءا او قيدا حتى يكون هل الاصل في ما ثبت جزئيته او شرطيته او مانعيته ان يكون جزءا او قيدا حتى يكون

لم يذكر هو او عمم الوجوب علما فلا يجب نسيانه لاصالة عدم كون جزءا بالنسبة اليه او يختلف ذلك باختلاف الخطاب بيانا فان كان خطابا تكليفيا اختص بالذاكر لعدم توجه بالنسبة الى الناسي وان كان وضعيا عم الذاكر والناسي احتمالان اقدمهما اولهما على الستة العلماء الاولى ورجح قبل بالثاني وكان استادي ايده الله تعالى يختار الثالث والحق عندي انه اذا ثبتت جزئية شيء لشيء لسواء كان بخطاب تكليفي او وضعي فالظاهر انه جزء له من حيث هو وضع الذاكر والناسي اما اذا ادى بخطاب وضعي كان يقول الصلوة الا بفاتحة الكتاب او الصلوة الا بطهور او هذا جزء من الصلوة والصلوة المركبة من كذا وكذا ونحو ذلك فظاهر لان الظاهر منه اريد به بيان نفس ماهية الصلوة من حيث هو فلا يختص بالذاكر واما اذا ادى بخطاب تكليفي فهو وان كان مختصا بالتكليف للذاكر دون الناسي لكن كان يظهر ان الشارع اذا امر مثلا بالقراءة او الركوع مثلا في الصلوة ان القراءة جزء من الصلوة تفهما الا انها جزء للذاكر خاصة كما لا يخفى على ذي الذوق السليم والفهم المستقيم وان شئت فتبين ذلك بضرب الامثلة وجرد نفسك عن الشبهة فانك ترى الفهم يساق الى انه امر بكونه جزء من نفس المطلوب لا يختص بالمخاطب فبان لك بطلان القول الثالث وبطلان الثاني ايضا لان الاصل لا يعارض بمثله ظهور اللفظ فان قلت بناء على ان اسماء العبادات للاعم كما هو مختارك فاذا ثبت جزئية شيء من الصلوة انزع الناسي اولا قلنا ان الناسي مامور بالصلوة وهي تصدق بدون ذلك الجزء ولم يعلم تقييدها بالنسبة الى الذاكر فيبقى الامر بالصلوة بالنسبة اليه على اطلاقه اذ ذاك لا يعارض الاطلاق فيكون دليلا على صحة صلوته هو اطلاق الامر بالصلوة بالنسبة اليه والاطلاق دليل لفظي فيعارض بمثله الظاهر الذي يدعيه قلنا ان ذلك الظاهر لخص منه فيقيد الاطلاق نعم اذا استفيد جزئية من اجماع

بان قام الاجماع مثلا على جزئية بالنسبة الى الذكر وشك فيه بالنسبة للناكح فينجب الاقتصار
على الذكر لاصالة عدم كونه جزء بالنسبة للناكح وكذا اذا استفيد من فعله عليه السلام الا ان
يكون الى بيان ماهية العبادة وكذا لو قال بعد

لا يخفى التبادر

فائدة في التبادر اعلم انه لا ريب ان التبادر الذي هو من علائم الحقيقة التبادر
من نفس اللفظ واما التبادر من الامارات الخارجية عنه فليس من علائم الحقيقة
ولفظ التبادر موضوع لاعم مما هو اعم منها وهو السبق الى الذهن لكن التبادر يختلف
تارة يكون اللفظ وتارة يكون غيره لكن شاع في الاصوليين ارادة الاول واللفظ
انه منقول اليه ولو شك ولم يعلم ان التبادر هل كان من جهة اللفظ او من امر اخر
فلا يخلو اما ان يعلم بوجود ذلك الامر الموجب للسبق كما في رشيت الهدف فقد سر
انسانا فيما اذا فرضنا الشك في وضع لفظ الهدف للحيوان المقدر لم يكن التبادر
هنا من علائم الحقيقة ولان بسبب ذلك الامر الموجود معلومة وبسبب اللفظ
مشكوك فيها والاصل عدمها فيحكم باختصاص الاثر بمعلوم السببية وان لم
يعلم وجود ذلك الامر بل شك في وجود حكم باستناد التبادر الى اللفظ لانه
شيء يصلح لتسبيب التبادر بوجوده والاصل عدم وجود غيره فيحكم بانه لفظ وجد
لفظ غالبا في معنى غلبة تقضي بالتبادر وشك في ان هذا التبادر هل هو مستند
الى اللفظ او مستند الى الغلبة لمقتضى حكم باستناد التبادر الى الغلبة كالنية فانها
قد اشتهر في قصد القربة وصارت هي المتبادرة عند الاطلاق وشك في ان
هذا التبادر هل هو من مجرد اللفظ لتكون حقيقة في القصد الخالص او من
جهة الغلبة فلا تكون قيدا لذلك وتكون النية باقية على

معناها

معناه الاصلي وهو مطلق القصد لكن التحقيق هنا التفصيل وهو ان الغالب
اما ان يكون نفس المعنى بان يكون اكثر وقوعا والشرط احتياجا من غيره فتتبعه
غلبة الاستعمال كالكلب البري وهذه الغلبة هي التي تصرف اللفظ عن المعنى العام ويجعل
المتبادر منه هو المعنى الشايع او يكون الغالب هو استعمال اللفظ في المعنى والمعنى
ليس اغلب من غيره كما في النية فهو في الغلبة يكون من امارات الحقيقة لان الظاهر
ان هذه الكثرة مع عدم غلبة المعنى لم تنشأ الا من الوضع مع ان الغالب في الغلبة
الاستعمال ان يكون منشأها الوضع ولو سلمنا انها من القسم الاول فتقول الحق
في هذه الصورة انها ترجع الى دوران اللفظ بين ان يكون حقيقة في هذا القدر
المشترك وان تبادر هذا الفرد منه من جهة الغلبة او انه موضوع لنفس ذلك
المتبادر وان تبادره تبادر حقيقي وان هذه الصورة من الدوران وان قلنا
فيها ان الارجح وضعه للقدر المشترك لكن هنا من جهة ما عرفت ان الغالب
في الاغلبية ان تكون مستندة الى الوضع ومن جهة ان مقتضى الوضع للقدر المشترك
ان تساوي جميع افراده والتفاوت البعيد من عارض اثر ذلك وهو على خلاف الاصل

فائدة لا ريب ان التخيير بين الاقل والاكثر اذا كان يؤتى به دفعة واحدة
لا على سبيل التدريج جائز ولا اشكال فيه واما اذا كان يؤتى على التدريج ولو كان
الاقل وحده يؤتى به دفعة والحاصل ان المنضم اليه هو الاكثر واقصى ما يقال في المنع منه
انه اذا بلغ الحد الاقل فاما ان تبرء ذمة المكلف او لا فان كان الثاني لزم عدم امكان الامتثال
بالاكثر وان ما يأتي من الزائد يكون غير ممتثل به لفراغ ذمته بالاقل والا لزم ان ذلك
ينافي وجوبه وهذا اولى مما قرر وصح ان الزائد يجوز تركه فلا يكون واجبا ظهور

في التخيير بين الاقل والاكثر

الجواب عنه بان الزائد انما جاز تركه الى بدل وهو الاقل لانه احد فردي الواجب والجواب عنه
بانا لانسلم بانه يجوز الوصول الى مرتبة الاقل بل انما تبرأ ذمة المكلف بالبناء عليه والوقوف
عنده سواء كان هو المقصود لو لا في ابتداء العمل او المقصود هو الاكثر لكن عدل اليه عند الوصول
الى حد اولم يقدر شيئا بالمرة لكن عند الوصول الى الاقل بنى على الاقتصار عليه فلو وقف عليه قاصدا
او قاصدا للاعتيان بالزائد لم يجب الفرد الاقل ما دام يؤمل منه الاتيان بالزائد الا
اذا حصل الاعراض عن الزائد ولو بعد فاصلة طويلة ولو لم يات بالزائد لا عن عدول عنه
كما اذا اشتغل بالاكل فاقوى انه يجب الفرد الاقل وتبرأ ذمته ولو كان من قصده الاتيان
بالزائد لانه يصدق عليه بعد انقطاع النية الاتيان بالفرد الاقل فان قلت ان
تعيين كون الاقل احد الفردين عن كون بعض الاكثر داخلا بالنية والمفروض ان المنوي
فيما ذكر اولا واخرا انما هو الاكثر فكيف يجزي بعد فانه يجب الاقل ولو مات عند بلوغه
الاقل تعذر الاتيان بالزائد ينصرف الى الفرد الاقل قلت ان الاقل والاكثر ليس حكمهما حكم
الفردين المتغايرين ليجب تشخيص كل منهما بالنية والا لوجب ان ينوي احدهما في ابتداء العمل
ولم يجز العدول في الاثناء من احدهما الى الاخر بل الحق انهما عمل واحد مخير فيه بين اقله
واكثره فالمقتصر على الاقل وان كان لا عن نية الاقتصار يكون اتيانه عن نية الاقل
وبحسب ليس بخلاف ما اذا كان بصدد الاتيان بالزائد ولو كما عاد الى الاكثر بعد ان
فانه لا يحكم عليه بالاتيان بالفرد الاقل بل بعد مردد بينهما وان الاقل والاكثر
ليسا مما يرجع امرهما الى القصد بل المنصوب فيهما ما يقع خارجا فان كان هو الاقل
حسب وان كان هو الاكثر حسب لا الاكثر ابهم اللهم الا ان يكون بعد بلوغه الى
مرتبة ينوي الاقتصار عليه فانه حينئذ بنية الاقتصار يحصل الامتثال وتبرأ
الذمة فلو عاد بعد الى الزائد واتى به يقع ضايعا ولو عاد الى الاكثر بعد ان نوى

الاقتصار

الاقتصار على الاقل مضى الامتثال ولم يجب الزائد ولو زاد على الاقل بنية الاتيان
بالاكثر فلا يجب عليه الاتمام بل له ان يقطع ويكفي عن مرتبة الاقل اللهم الا ان الاقل ذو
هيئة تبطل الزيادة كالركعتين من الرباعي المخير فيه بينها وبين الاربع فانه حينئذ يكون
يقصد بعد التشهد بعد الاقتصار على الركعتين وزاد بان قام الى الثالثة وجب عليه الاتمام
ولو قطع بطلت صلوته لكن الزيادة ولو قلنا بعدم وجوب التسليم ولا يكفي التشهد هنا
في الخروج عن الصلوة كما يكفي في الاربع على فرض عدم وجوب التسليم والا لما امكن الاتيان
بالاربع ولما صح التخيير بينه وبين الركعتين بل نقول انه اذا قصد الاتيان بالاربع
قبل ان يزيد على الركعتين بشيء وجب عليه ان يأتي بالاربع الا اذا عاد الى الركعتين
قبل ان تصير فاصلة ولو بقي متردد او غافلا مقدار فاصلة تخلل بالصلوة بطلت صلوته
بخصل فالفرق بين الصلوة وبين غيرها مما ليس ذو هيئة خاصة انما هو في هذه الصورة
دون جواز اصل التخيير ولا فرق في التخيير بين الاقل والاكثر وبين الواجب والمستحب

فائدة اذا كان المقلد قد قلد من يقول بعدم جواز البقاء على تقليد الحي بعد
موته ثم مات ورجع مقلده الى من يذهب الى وجوب البقاء فلا ريب انه يحصل التمانع
في بقائه على تقليد السابق في تلك المسئلة لان بقائه على تقليد فيها يبطل تقليد صاحبه
استحال التقليد فيها يبطل بالنسبة اليها ووجب البقاء على تقليد الحي بالنسبة اليها
وكان بعض
يقول بسقوط جميع ما قلد السابق فيه اذا كان قد قلد بهذه المسئلة محتجا بامرين احدهما
ان البقاء على التقليد في هذه المسئلة كما يبطل التقليد بالنسبة اليها يبطل التقليد في غيرها
لانه انما ابطل التقليد بها من حيث انها بعض الفتاوى التي قلد فاسقاطها لنفسها

دون غيرها تأتي جميع من غير من جوز بل ينبغي سقوط الجميع لعموم المقتضي لسقوط الجميع
الثاني قول السابق بعدم جواز البقاء على تقليده بعد الموت فحرفتاوى على رض
حيوته وحتى كانت كلها عكس بالنسبة اليها البقاء عليها بعد الموت على طريقة المتابعة
والتقليد والجواب عن الاول كما فان المقتضي لسقوط العمل بهذا الفتوى وجميع
ما قلد به انما هو البقاء على التقليد فيها الان كما يسقط نفسه يسقط ايضا تقليده وبعد ان
كان البقاء على التقليد ممتنعا في نفسه غير متصور وجب سقوطه وبقي التقليد بالنسبة الى
البقية لا مقتضي هنا لسقوطه وعن الثاني فان فتواه بعدم جواز البقاء على التقليد
التقليد ليس عن تقييد الاحكام شيء بل ان ما افتى به من الاحكام مطلقا ولم يلحظ فيه
تقييد بالمرة والبقاء عليها بعد الموت وعدم البقاء فذلك حكم اخر والالزم ان يكون
من قلده في غير هذه المسئلة ايضا لا يجوز بالنسبة اليه البقاء لانه قلده باحكام مقيدة
في رض الحيوة مع انكم لا تقولون به ولعمري انه اذا لم يقلده في مسئلة عدم جواز
البقاء لم تقييد الاحكام بالنسبة اليه ساقط لان فتواه بذلك تكون مفيدة للاحكام فانتفاؤها
فاذا قلد حكما منها يكون قد قلد حكما مقيدا على ان التقييد بالزمان ليس من مستحضات
الحكم كالتقييد بالوصف فيصلح من المكلف بقاء على الحكم الذي افتاه به في ذلك الوقت
وان خالفه في بقية مدته هذا مع ان التحقيق ان تقليد ذلك المجتهد بعدم جواز
البقاء على تقليده بعد موته ولو في حال حيوته غير متصور لسقوط حكمه بعد الموت على
كل حال ووجوب الرجوع المقلد بعده الى الحي بلا تامل ثم ان الحي اما ان يامره بالبقاء
على ما قلده في تفاصيل احكامه او يامره بالرجوع اليه فيها فاذا لم يتصور تقليد بعده
للمسئلة في اياح حكما حيوته بالنسبة اليه لم يكن داخلا تحت الاحكام التقليدية ويرتفع الحكم من اصله

فائدة في الوضع وهو ينقسم باعتبار الموضوع له بما تقتضيه القسمة
الى اربعة اقسام خاص لخاص وعام لعام وعام لخاص وخاص لعام والمحصل
منها في الخارج ثلثة الاول والمراد بالوضع هنا المتصور حال الوضع اما الان
يوضع له او الة ملاحظة الموضوع له وذلك ان الوضع نسبة بين الموضوع والموضوع
له فعند تعقلها لا بد من تعقل الطرفين فان كان الموضوع له مما يمكن بعقله كان
يكون شخصا او كليا كان هو المتصور حال الوضع والا كما اذا كان الموضوع له افرادا لا
تنحصر ولا يمكن تصورها على سبيل التفصيل لو لوحظت على سبيل الاجمال بواسطة القدر
المشترك بينها وكان هو المتصور حال الوضع ومن هنا تظهر الحالة الرابعة وذلك
لان الخاص لا يكون الا مرآة لملاحظة العام وما قيل في امكان ان يتوصل الى تصور
كلي بمشاهدة جزء من جزئياته وعند تضع اللفظ للامر الكلي فان كان الوضع خاصا
لعام ولا حاله يدفع بالتامل والا لانعكس الامر لان سائر الكليات الا ما شذ يتوصل
اليها بمشاهدة جزئياتها فينتقي الثالث ثم ان المتقدمين على ما نقل عنهم السيد
في الشرح والمحصول الاول ان ذلك انهم جعلوا الموضوع له اما كلي او جزئي خاص وجعلوا
الحروف وكما اشارة الى الموصوف في مسلك الاول الى ان الغرض
عن الضرب الثالث ما راءوه من ان الحروف وسائر المبهمات على طرف الخرس الاستعمال
فابتدعوا لها هذا الضرب من الوضع واستمروا على طريقة من جاء بعده الى ان اتى جدي
قدس سره فعدل عنها الى ما هو المعروف بين المتقدمين واتبع الكلام عليه للمحصول
ولحن بعون الله نذكر مستند هؤلاء واولئك ونميز الحق من الباطل والله الموفق
للصواب احتج الاولون بامور احدها الاجماع الثاني تصريح اهل اللغة الثالث

الثالث ما عرف من الواضح الضربان الاولان وهذا الفرد مشكوك فيلحق
بالاعم الاغلب وهو الثاني لتعذر امكان حمله على الاول الرابع لاستحالة الوضع
لغير المحصور الخامس لو كانت تلك لعدة في مكنة للمعنى الثاني لو كانت موضوعة
للجزئيات لكانت اسماء ودلت عليه بانفسها وهو خلاف ما مر اذ انما تدل
عليها بواسطة القرائن كالتكلم والخطاب والاشارة ويرد على الاول والثاني ما
لم نر لهم عبارة صريحة بذلك سوى قولهم من للابتداء والى للانتهاء وهذا
للمشار اليه القريب ويريدون بذلك الجنس الموضوع له وما استعمل فيه الا نحو للمعنى
الموضوع له والامكان في جميع موارد استعمالها مجازا اذ الاستعمال الا في الخصوصيات وهو
ينافي قولهم انها حقيقة في بعض ومجاز في اخر على ان الاجماع على امثال هذه القضايا
ليس بحجة اما الاول فظاهر الاشتراط دخول المخصوص عندنا واما الثاني فلانهم
جدوا في الفرق بين كلمتهم فلم يعثر على من صرح بذلك والذاهب الى الواسطة بين الحقيقة
والمجاز قليل وما قالوه جدير ان ينذر به اخر من المجاز او ضرب اخر من الحقيقة
لان يوافق بين كلمتهم فلم يعثر على من صرح بذلك والذاهب الى الواسطة بين
الحقيقة والمجاز قليل على ان الاجماع وبعض اهل اللغة على امثال هذه القضايا
ليس بحجة اما الاول فظاهر الاشتراط دخول المخصوص عندنا واما الثاني
فلانها مسئلة علمية يتوقفها على اجتهاد ونظر لا يقلد فيها على انا نقطع
ان طريق استعمال هذه الالفاظ لم يتغير في زماننا فنحن واهل اللغة في استعمالها
معانيها سواء وعلى الثالث ان للعموم وضعا الوضع انما هو الوضع للامور الكلية

لا بشرط واما بشرط ان لا يستعمل الا في جزئياتها فلو سلم فقد نادر هو اولى بالحمل وان
يلحق بغيره وعلى الرابع ان الوضع ليس هو باعظم من الحكم فكما جاز الحكم على كثيرين لا نحصرون
كذلك يجوز الوضع لافراد غير محصورة ويكفي في الكل تصورها اجمالا بتصور القدر المشترك بينها فتقول
في الاول خلق الله كل رجل وفي الثاني وضعت هذه اللفظة بازاء كل فرد من افراد هذا الجنس
وعلى الخامس ان غرضهم من التقسيم هو مجرد ضبط اقسام اللفظ والمعنى من الاتحاد والتغاير
في الكثرة والوحدة لا بيان كل ما يصدق وعليه فقسم من هذه الاقسام وان فقد معارض بانه لو كان
كما زعمه لكان مجازا بلا حقيقة ولكان الاستدلال على اثبات المجاز بلا حقيقة باطلا كما زعمه وقد اختلفوا في هذه المسئلة اتان لكثرة هذه الالفاظ فلا يسمع المنكر انكاره هذا على
الخامس ان الاولى ان يدعى انها للخصوص صيانة من حيث هي كالاعلام بل هي موضوعة بعنوانها عامة فيجب
قيد اخذ التكلم والخطاب والغيبة والاشارة والعهد الى المخصوص صونا ابدا وان يلاحظ قيد
عند الاستعمال لا اعتبارا فيها عند الوضع وفي هذا معنى ما قاله السيد الشريف في الجواب ان
هذه القرينة قرينة ارادة لا قرينة دلالة لاشتراكها بين المخصوص صيانة لصحة الافادة
بوجوه اولها ان الاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني لو صح ما ذكروه لكان جميع ما عد
من هذا القبيل مجازا لا حقيقة لها ولو كانت كذلك لم يختلفوا في عدم استلزام المجاز الحقيقة
ولم يتعلق المشبثون بامثلة نادرة وما قيل من انها بلغت بكثرة الاستعمال والغلبة وعدم
استعمالها في المعنى الحقيقي حد الحقيقة مدفوع بان ذلك لا يدفع الاستشهاد بها لوجود
مجاز لا حقيقة لها قبل ذلك وان مثل هذه الالفاظ الملازمة للقرائن عند استعمالها
في الجزئيات غير ممكن استعمالها من انتقالها من الحقيقة الى المجاز وما ذكر من ان
صيرورة اللفظ حقيقة عرفية بالاشتهار والغلبة انما يصور في المعاني المخصوصة

على قول الثالث بانا لانزل نسمعهم يقولون في الحروف هو نوع هذا المعنى حقيقة
وفي ذلك مجاز ولو كانت مجازا نحو الكاف في الوجه الرابع انها لو وضعت للكلية استعملت
فيها يوما ما كان يقال انا خرجنا من انت الخامس انها لو كانت موضوعة للكلية لتبادرت عند
الاطلاق وانتقل منها الى المعنى المجازي كما هو الشان في المجاز السادس لو صح ما ذكروه الا تحد
للمعاني الحرفية بالاسمية ويمكن ان يعتذر عن الرابع وما بعده بانهم وان قالوا بوضعها
للكلية لكنهم يدعون انها في اصل الوضع شرط استعمالها في الجزئية فلم تستعمل في معانيها
الاصلية وصارت في حكم الحقايق يعقل عند الاستعمال عن معانيها الاصلية بلا لا يخطر لهم
ببال لعدم استعمال اللفظ مرة فيه وبهذا يتحقق وجه افتراق معنى الاسمي للمعنى الحرفي
فان الاول عندهما هو المعنى الكلي الذي يلحظ لذاته ويعبر عنه بلفظ الابتداء والانتقاء
والمشار اليه القريب وغيره والثاني هو هذه المعاني الجزئية التي تلحظ تبعا للغير
والذي ذهب اليه بعض المدققين هو ان الحروف والمبهمات كاسماء الاشارة والضمائر والموصولات
موضوعة بالوضع العام للموضوع له العام فجعل الموضوع له في الحروف مثلا هو
الابتداء الملحوظ تبعا ولما كانت تحتاج الى الضميمة والموضوع له في اسماء الاشارة
كهذا مثلا هو المشار اليه القريب وفي الضمائر كانا وانت هو المتكلم والمخاطب وفي
الموصولات كالذي للمعهود بالصلة الخصوصية لكنه فرق بين الحروف والمبهمات بان
جعل الحروف مستعملة في معانيها الموضوع لها وهو المعاني الملحوظة تبعا لكونها
كانت تلك اللاحظ الآلية كتركيب الخاص والضمائر الخصوصية كالسير في البصرة فرق بين
سير من البصرة جاءت الخصوصية وان لم تقصد بالاستعمال وجعل المبهمات مستعملة
في غير ما وضعت وهو الخصوصية وادعى ان ذلك شرط الواضع وذلك راجع الى انها

عند

عند الاستعمال يراد منها نفس الخصوصية بل ربما احتمل ايضا ان تكون مستعملة في
معانيها الموضوعة والخصوصية انما جائت من الوصف الذي لوحظ معها كالتكلم
والخطاب والغيبة والاشارة للمخصوص وعهد صلة مخصوصة على طرز ما قالوا في
الحروف ثم انه دفع ما تخيل مما عكس ان يقال عليه من ان المبهمات بالاجماع انها
معارف ولا يتم الا بجعلها حقايق في نفس الخصوصية من انها لو كانت مستعملة
في معانيها لكانت مجازا وهي بالاجماع حقايق اما الاول فان مدار التعريف عندهم
على التعيين عند التخاطب والدلالة على المعنى بمجرد الاستعمال من دون حاجة الى
امر زايد وهو هنا كذلك والتعيين فيها وان جاء من التكلم والخطاب غير ذلك لكن
لما لم يكن هناك سوى التلفظ بها صارت كانها موضوعة لها ودل عليها بانفسها
واما الثاني فكما قيل ان الاجماع انما قام على انها ليست بمجاز لا لهذا المجاز المعروف
التي تحتاج الى تاويل وبصب قرينة لا على انها ليست مستعملة في غير موضوعه وذلك ان استعمالها
في الخصوصية لما كان هو ما خوذ في الوضع معروفا عالما يفارق من الامور المشخصة
كالتكلم والخطاب والغيبة حتى لا يكاد يرى الا على خصوص المعنى سوى اللفظ كان عينه لدى
الوضع لا يحتاج معه المستعمل الى تاويل ولا نصب قرينة فكانت خارجة عما هو المتعارف من
المجاز ولو انهم اراد وانها مجاز بهذا المعنى لتساقطت كلمتهم وذلك انهم اجمعوا على
انها موضوعة للمعاني الكلية وان استعمالها في معانيها ليست على سبيل المجاز فلا بد من
الحمل على ذلك لدفع التناقض ثم قال بعد ذلك وان ابين قلنا انها موضوعة بين
الحقيقة والمجاز واثبات ليست باعظم من مخالفة الاجماع ثم ان مما رجح بزعمها
موضوعية الامور الكلية ثلثة اشياء احدها ان الوضع العام لموضوع له خاص ما عدا في

من الواضع واما الذي عرف منذ وضع خاص لخاص وعام لعام فيجب حمله على ما عرف
عادة بدليل الثاني الاجماع على ذلك الثالث لو كانت موضوعة لتلك الخواص
لدل عليها بنفسه وهو خلاف البديهة فانا نراه يدل عليها بواسطة شئ كالتكلم والخطاب
وغير ذلك هذا محصل كلامه ره ويتوجه على الاول من وجوه الاول انه كلام يتعهد
من الواضع وضع عام لخاص كذلك لم يتعهد وضع عام لعام بشرط ان لا يستعمل الا
في الخصوصيات سوى من ذهب الى عدم استلزام المجاز فانه لم يجد سوى الفاظ
قليلة لا تخلو عن مناقشة وابن هذا مما اعتاد عليه الواضع وكان هو الفرد
الشائع يجب اللجوء اليه عند الشك وعلى الثاني انه لم يوجد في كلامهم ما يدل على
ذلك سوى ما نقله هو عنهم من انها كلها او ضعا جزئيا استعمالا ولم يبعد حملها على
ما ذهب اليه الصدر ويعزيد انهم لم يجعلوا بعد والمبهمات في المجازات التي لا حقائق
لها عند من ذهب الى ذلك وصاقاله من ان هذه المجازات لا كالمجازات المتعارفة
لم نسمع لهذه الكلمة ذكرا عندهم

فائدة في بيان الموضوع وعام تحريره يكون بفصول الاول

الفصل الاول موضوع كل علم هو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية
والمراد بها العوارض اللاحقة له بنفسه او بواسطة امر مساو او اخص منه كما
يعرض للحيوان بالنسبة الى الجسم والجائز ان يكون اعم اذا لوكان لكان الموضوع هو
ذلك الامر الاعم وكذا لو اختص البحث في العلم عن عارض الاخص كما هو موضوع العلم
الاعم منه لو كان البحث فيه عما يعمه وعارض الاعم يكون للموضوع حقا هو الاعم وكذا بالنسبة

الى المساوي لو اختص البحث في العلم عن العارض الذي يكون بواسطة يكون الموضوع
حقا هو ذلك الشئ من تلك الحيثية حتى انه لو بحث عن عارض لذلك الشئ بواسطة
امر اخر غير ذلك الامر المساوي للشئ ايضا يكون البحث فيه خارجا عن ذلك العلم والظاهر
انه لا يشترط بين الشئ والواسطة الاتحاد في المصداق كما هو ظاهر كلامهم وصريح بعض
بل لو كان مباينا له كما يحتمل في الهيئة عن حركة الكواكب طولا وعرضا وروعها
واقامتها واستقامتها وسرعتها وبطوها وكل ذلك انما يعرض للكواكب بواسطة تباين
وهو فلكها الحامل لها والتدوير ومخالفة حركة افلاكها بعضها ببعض ووضع
مراكزها بالنسبة الى مركز العالم وغير ذلك مما بين في محله فبان ان العوارض
الغريبة الغير الذاتية هي التي لا تكون لاحقة لذلك الشئ او تكون لاحقة لبواسطة
امر اعم منه ولا يجب في العوارض ان تكون مساوية بل يجوز ان تكون اخص الفصل
الاول العوارض المبحوث عنها في العلم ان كانت من عوارض الموضوع نفسه فلا اشكال
ويكون ح للموضوع في كل مسئلة منه على موضوع العلم واما اذا كانت عوارض
لعوارضه الذاتية او عوارض ذاتية لاجزائها او جزئياته او عوارض للعوارض
الذاتية لاجزائه او جزئياته فليست بعوارض ذاتية لنفس الموضوع في كل مسئلة هو عين
موضوع العلم والغالبة العلوم اتمامها على بل لا يكاد يتفق علما الا وموضوع مسائله
اجزاء موضوع العلم او جزئياته ومن اضطربته اقوال الملتاخرين فتهم من قال
ان موضوع كل من هذه العلوم ليس امرا واحدا حتى يلزم ان يكون محمولات المسائل
اعراضا غريبة بالقياس اليه بل موضوعه امور كثيرة ثم تكون محمولات المسائل اعراضا

ذاتية بالقياس اليها والى صار انزم يجعل للعلم موضوعا واحدا بل يتعدد موضوعه
بموضوع كما مسائله لان عبارة عن تلك المسائل ومنهم من ذهب الى ان موضوعه
وان للمسائل التي محمولا لها اعراض غريبة بالنسبة اليه ليبحث عن المسائل هذا العلم
من مسائل علوم اخر منذ رجة في هذا العلم وهو المحكي عن العلامة الشيرازي ومنهم
من قال ان محمولات المسائل لا يجب ان تكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل يجب
ان تكون اعراضا ذاتية لموضوعات كل مسائله وفي قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية طي ومعناه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لذاته او عوارض
انواعه وهكذا الى آخر ما اعتبروه ومنهم من قال ان المقصود من اثبات عوارض
الاقسام او لعوارضها اثبات القدر المشترك بين تلك العوارض المختص بكل القدر
المشترك بين تلك الاقسام وهو عين الموضوع وذلك القدر المشترك بين تلك
العوارض عرض ذاتي قال الامر الحبيبان عرضه الذاتي وهذا يناسب الى العلامة
الدولة ولا يخفى عليك ضعف هذه الوجوه اما الاول فهو مخالف لما اتفق
عليه من ان الموضوع امر واحد او امور متعددة ناصر يكون جامعا لمسائل ذلك
العلم ولذلك اشتهر فيما بينهم ان العلم كثرة تجمعها وحدة واما الثاني فلانه
يلزم عليه خروج اكثر المسائل في الغالب غالب العلوم ان لم نقل كلها واما الثالث
فهو تاويل واخراج اللفظ عن ظاهره من دون داع لما ستعرفه انشاء الله من ان الكلام
في تحرير موضوع العلم لا في توجيه كلامهم واما الرابع فلان المقصود في
البحث انما هو اثبات العوارض للاقسام لا اثبات القدر المشترك بينهما

للقدر

للقدر المشترك بين الاقسام بالتحقيق والجواب ان يقال ان موضوع
هو الشيء الذي يشترك مسائل ذلك العلم في العروض عليه بحيث يكون
هو القدر المشترك بين تلك الاقسام المبحوث عنه عن عوارضها والاريب
ان العوارض وان كانت من حيث التفصيل على عارضة للاقسام لكنها من حيث
المجموع تكون من عوارض القدر المشترك فبهذا الاعتبار يكون موضوع العلم
هو القدر المشترك الذي صار معروضا لمجموع تلك العوارض والابعد تترائي عباراتهم
الدالة على ذلك او نقول ان موضوع كل مسائل العلم هي عين موضوع العلم والا
لكانت خارجة عنه وانما تتعدد باعتبار اختلاف الحيثيات فاذا بحث عن الهواء
في علم الحكمة الذي موضوعه الجسم الطبيعي فانما يبحث ايضا عن الجسم الطبيعي من حيث الهوائية وكذا
البحث عند من حيث الحيوانية وكذلك نقول بالنسبة الى الكلم الذي هو موضوع علم النحو فان
البحث عن الفاعل يجعل الكلم من حيث رفع الفاعلية وكذا بالنسبة الى المفعول
والحال والتمييز وغيرها فكان تلك الموضوع في الكل متحد وانما الاختلاف بالحيثيات التي
صارت بها اجزاء لذلك القدر المشترك وبهذا اجاب جماعة من محققي المتاخرين
الفصل الثالث الموضوع قد يكون امرا واحدا وقد يكون امورا متعددة
كعلم الاصول فان موضوعه الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل لكن متى كان
موضوعه امورا متعددة يجب ان تجمعها جهة واحدة وتكون هي الجامعة لها والا
لم تكن علما واحدا بل كان علوما متعددة وهذا هو الفارق بين العلم والمسائل
المتفرقة ولذلك اشتهر فيما بينهم العلم كثرة تجمعها جهة واحدة ولا يضر فيه باعتبار

باعتبار الكمية لكن احد فيجوز ان يخص العلم الواحد ببعض العوارض دون بعض فيجوز ان يدون لبعض العوارض علما وللبعض الآخر علما آخر ويجوز ان يجعل الكل علما واحدا والحاصل انه يرجع الى اعتبار المعتبر ثم جرت عادتهم انهم لا يسمون المسئلة والمسئلتان علما

فائدة في بيان ان العبادة لا بد وان تكون راجحة اعلم ان الحكم لا يعدو احد امرين اما حكم تكليفي او وضعي والحكم التكليفي الزام بالفعل في الخارج والحكم الوضعي هو مجرد وضع وتقرير كان يضع شيء السببية لشيء كالزوال لوجوب الظهر او مانعا منه ان الاعمال على قسمين قسم يطلب ايجادها في الخارج او تركها لطلب الزام او رجحان وقسم يستوي فيه الفعل والترك فاما ما كان المطلوب وجوده في الخارج فلا يخلو اما ان يكون التعبد ملحوظا في اصل مشروعيته سواء كان هو الملحوظ خاصة كالصلوة او لوحظ معه نفع المكلفين كالحج والزكوة فذلك فذلك متى وقع بدون نية القربة كان فاسدا او لا يكون التعبد في اصل مشروعيته هو الملحوظ بل المراد منه مجرد الوجود في الخارج على اي وجه اتفق من حيث ان الفائدة التي شرع لاجلها تتم بنفس وجوده في الخارج واذا فعل على وجه الطاعة فلا تجب فيه النية لكن ان فعل على وجه الطاعة والانقياد كان الحكم ملحقا بالسابق من استحباب تعبد الله تعالى جميع اوامره ولا فرق في ذلك بين الاوامر الايجابية والاوامر الندبية لحصول براءة الذمة من الجميع بمجرد الوجود الخارجي وان لم ينو القربة صدق الامتثال عرفا واما وهل يحصل الثواب بمجرد الوجود

او

او موقوف على قصد القربة الحق انه موقوف على قصد القربة والذي يترتب على الوجود الخارجي انما هو فراغ الذمة فاصدة اللهم الا ان يكون العمل من الاعمال المعروفة كبناء الخانات والقناطر والمساجد ونحو ذلك فالحق عندنا انه يترتب عليه صاحبه وان فيه القربة واذا فعل يكون معروفا والحاصل ان الثواب لا يشترط في شيء من الواجبات والمندوبات وانما استحقاق الثواب يترتب على الفعل بقصد الطاعة والامتثال فيخص العبادات سواء كانت عبادة اصلية او بالعرض ومع هذا نقول ان الثواب بالنسبة الى العبادة غير ما خوذ به مفهوما ومعقولا من وجه ما وانما هو محض استحقاق يترتب على الامتثال فيملكه ويقبله عند بعض المواضع والتحرج به عن كونها عبادة واما اذا كان المطلوب منها الترك فكذلك ايضا اما ان لا يكون التعبد به ملحوظا في اصل مشروعيتها فهذه لا تقع الا بنية التعبد حتى تشتمل على الفائدة التي شرعت لها سواء كانت واجبة كالصوم الا بنية التعبد حتى تشتمل على الفائدة التي شرعت لها سواء كانت واجبة كالصوم رمضان او مستحبة كالصوم المستحب واما ان لا يكون التعبد ملحوظا في اصل مشروعيته بل يراد بمحض حصول الترك في الخارج كترك وطء سائر المحرمات فيحصل الفراغ وبراءة الذمة بمجرد حصول الترك وان لم يكن نية الطاعة لكن ان حصل بتلك النية عد ذلك عبادة واثيب عليه لنحو ما ذكرنا سابقا فاما ما يقع في الفعل والترك فهو للمباحات الشرعية الخارجة عن مقام التكليف سواء كانت اوضاع وتقادير شرعية كالمعاملات او غيرها من الافعال العادية فهو بحسب العمل والايجاد باقية على ما هو الاصل فيها من الاباحة وعدم وجود داعي الى الفعل او الترك فكان الحكم باباحتها تقريرا لها على ما هو الاصل فيها لا يحتاج الى علة بل عدم العلة علة

لدفع الوضع في الموضوعات الشرعية كجعل الشيء سببا او شرطا او مانعا لابد وان يكون
عن علة زائدة لكنها لا تقتضي باكثر من ارادة المجري على قانون الوضع عنه ارادة
العمل الا الالزام بالعمل كما هو ظاهر فان نسبة السبب لا تقتضي باكثر من انه اذا وجد قضى
بمسببه وكذا الشرط والمانع كما فبان ان الموضوعات من حيثية الحكم الوضعي لا تستلزم
رجحان وقوع المامور او قد تعرض للافعال المباحة وجوه تقضي برجحية وقوعها مع
المنع من الترك او بدونه او مرجوحية وقوعها فلا تدخل من هذا الوجه
سلك التكليف وتنقسم ايضا الى قسمين مشروط بالنية وغير مشروط بها الا انه
لم يتفق في الخارج ما كان اصل مشروعيته على الاباحة وعرض ما يوجبه على وجه
القربة بحيث يكون الاخلال بالقربة قاضيا بالاخلال بذي امتثال الامر الا
على حد واجب العبادات بل الواقع في الخارج اما ان يكون مشروطا بالنية
او مندوبا مشروطا بها والشرع عدم وجود مثله في الشريعة اذ متى علم
يكن العلة الاصلية التعبد ملحوظة في اصل مشروعيته وان وجب لعارض خارجي
يكون الملحوظ فيه انما هو الوجود الخارجي وعلى اي وجه اتفق من حيث ان
العوارض الخارجية لا تقضي باكثر من ذلك وتم فتم فتحصل الفائدة بمجرد
الوجود برائة الذمة انعم يلحق به الجابر باكثر من ذلك وكل ذلك بقول بالنسبة الى
العوارض الخارجية التي تقضي برجحية الوقوع دون المنع من الترك فانه يحصل
الامتثال ايضا بمجرد الوقوع على اي وجه اتفق لما ذكرناه في الواجب نعم اشترط
القربة انما يكون بالنسبة الى الامر الوارد بالتعبد عموما او خصوصا بان يفعل على وجه
الطاعة والانقياد فاذا لم يفعل على ذلك الوجه لم يحصل الامتثال بالنسبة الى ذلك

الامر

الامر وارادة التعبد بمطلق الافعال المامور بها ثابتة بالاوامر الواردة بمطلق العبادة
والاعتبار فيثبت مندوبية قصد الطاعة بالنسبة الى كل امر يراد منه ايجابيا كان
او ندبيا واما لم يؤمر به بالمرة فلا يمكن التعبد به بالمعنى المذكور ظاهر من حيث
ان العبادة ليست هي الاعبادة عن قصد الطاعة والخضوع ولا ريب ان ذلك لا يزوح
بورود الامر وايضا ان الفائدة في العبادة هي الارتفاع عن حضيض الجهل
الكمال ولا ريب ان مثل ذلك لا يصلح له مطلق الفعل والفعل الذي يحصل به ذلك لابد وان
يكون راجحا مطلوبا فان لم يرد بالطلب النفسي والنظر العقلي كما في انباء فبان لذلك
ان العبادة لابد وان تكون راجحة على الترك بالمرة وانه لابد فيها من نية القربة
التقرب والا انسلخ منها المعنى الذي شرعت له وسقطت وهذا ايضا مقتضى رجحانها
المعلوم وبيان رجحان التقرب به اليه تعالى فكان المقتضي لراجحيتها امران كونها من الالهام
التكليفية وانها لابد وان تكون مامورا بها وكونها شرعت للتقرب بها اليه فاذا
ثبت بذلك امتنع اتصافها بالاباحة وامتنع اتصافها بالامر الوجوبي بطريق اولى بقي
الكلام في توجيه ما جاء من مكروهات العبادة كالصلوة في الحمام وغيره وغيرها من المواضع

الاصل في الادلة ان تكون كاشفة عما في الواقع على جهة العلم واليقين وبذلك
تكون دليلا وحجة والاحتياج الى حجيتها بعد كشفها عما في الواقع الى دليل والا لزم
الدور ولان المطلوب والذي يراد له الاحتجاج انما هو انكشاف ما في الواقع وقد حصل
نعم قد يناقش في افادتها العلم فنكتفي بالوجدان وبطرق النظر وبه يحصل التسجيل
على الخصم دون الاول ان كان كاشفة عما في الخارج مبتنيا على مقدمة سواء كان
يتوقف الانكشاف بها على بقوله او ضرورية موجودة في الملكة بينا عنها العلم
الاخص بالخيال حتى ان العالم يتوهم ان الدليل اقتضى ذلك بنفسه دون وجوبها

حرر

كما توهم في افادة المتواتر العلم بنفسه وان الله يخلق العلم عقيبها دون توقف على
مقدمات اخر وبمجرد احتمال الخطأ في الادلة العلمية حتى يكون العالم بزعمه جاهلا امر كما
فان مثل ذلك يجوز على كل مدع للعلم الا يخبر عن الحجية لان مثل احتمال ذلك لو كان
قادحا لما امكن اثبات شئ بالمرة وبطلت المناظرات رأسا حتى في هذه المسئلة مع
انا نجيز احتمال الخطأ على العالم في الجملة لا على كل علم فان قلت كيف يجتمع احتمال
الخطأ مع العلم قلنا ان الذي يجيز ذلك غير العالم واما العالم فيدعي ان هذا
الفرد من العلم لا يجوز عليه الخطأ بالمرة وان من احتمل فقد اخطأ في احتماله
هذا فيما يرد المستدل دليلا علميا واما الادلة العلمية فنقل الامر فيها لا يحتمل فيها
الخطأ بالمرة ولذا يمتنع عقلا وقوع التعارض بينهما ان كانت عقلية وعادة ان
عادية ثم ان الدليل العلمي تارة يكون عقليا وتارة يكون عاديا والعادي اما ان يكون
بطريق النقل كالتواتر او بدونه كالسبر والاستقراء القطعيين او اجتماع امارات كثيرة
تبلغ الى مرتبة العلم او مركبا منها كخبر الواحد المحفوف بالقرائن ونحو ذلك يحتاج
المستدل الى البحث عن امرين بثبوت هذه الموضوعات في الخارج واقترانها بالعلم واما الامارات
الموجبة للظن بالوجود فيثبت بادلة الاحتمال الخطأ فيها فلا تكون حجة على الخصم الا اذا
يقوم دليل من الشارع على اعتبارها فكانت الادلة على هذه قسمين ادلة شرعية
وهي التي لا تكون حجة الا بدلالة من الشارع وادلة عقلية لا تحتاج في اثبات
حجيتها الى دلالة منه كما عرفت والدليل الظني قد يكون نقليا وقد يكون غير
نقلي فيحتاج المستدل ابدا الى البحث عن حجيته وكيفية دلالته فيثبت بذلك مجموع
هذه الاحكام الشرعية يتوقف اثباتها على امرين معرفة كيفية استفادتها من
الادلة على تجميع الادلة ومتى اثبت الفقيه هذين الامرين ثبت عنده
الحكم الشرعي ولهذا كان البحث عن حجية الادلة من اصول الفقه واما كيفية استفادتها

ص

من الادلة فلما كانت تتوقف على علوم شتى كعلم النحو والصرف والمنطق والرجال
والحديث واللغة كانت هذه العلوم في الحقيقة مقدمة لعلم الفقه لكن لما كان
كثير من المسائل مما يتوقف عليها الاستنباط ليست مدونة في هذه العلوم او مذكورة
على الاجمال احتاج ان يوضع لها علم يشمل على بيان تجيد هذه المسائل وتجيد
الادلة لتحمد جهة ولدن وهو يتوقف الاستنباط ولذا كان موضوع هذا العلم هو
الادلة من حيث انه يبحث عن الاحوال العارضة لها من تجيد وكيفية استنباط
وغايتها معرفة كيفية الاستنباط على التفصيل وبذلك يحصل الاحاطة بالمبادي
اللغوية وللمبادي الاحكامية من جملة اصول الفقه وقد كان المتقدمون من
الاصوليين لا يفرقون بينها وبين بقية مسائل الاصول الا ان المتاخرين كتبوها
بالمبادي ومقتضى هذا الاسم ان تكون خارجة عن اصول الفقه من مبادية وقد عدت
في الاصول كذلك وعلى ان تكون النكتة في تسميتها بالمبادي من حيث انه لما اريد
البحث عن جملة من اللغات في علم الاصول كالفاظ العموم يبحث عن الوضع والوضع
من باب المقدمة ثم انجر الكلام الى تقسيم الوضع والموضع والموضوع وهكذا فالتسمية
الى المبادي الاحكامية فان الاحكام كما يحتاج الى معرفتها الفقيه كذلك يحتاج الى
معرفتها الاصولي لانها جملة من الادلة لحكم الشارع او انهم يريدون بذلك الغرض
عن علم الاصول بالمكانة يحتاج اليها في نظام العالمين كما ان توضع وتبدئ علم الاصول
ثم ان الادلة عندنا اربعة الكتاب والاجماع والسنة ودليل العقل والقياس ليس بحجة
عندنا وان ذهب منا الى تجيد ظن المجتهد ما حتى يكون عنده الشهرة والاستقراء
والسيرة الظنية والحاق الفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب وظاهر حال الشارع حجة في
انظار الاحكام الشرعية ينبغي ان يحد ظن المجتهد من الادلة واهمال المتقدمين ذلك

واقتصارهم على الاربعة امارة ظاهرة انهم لم يكونوا قائلين بما غاهو مذهب غيرهم

فائدة في بيان الفرق بين الاصل والكتاب اعلم ان الكتاب بعد نقل المعنى الاصلي الى كل مكتوب العام للمكتوب والمجلد الواحد فيقال هذا كتاب اي مجلد واحد منفرد وما كان المعتاد بين قدماء الاصحاب انهم يفرقون ابواب الفقه مجلدات متعددة فيجعل باب الطهارة مجلدا وباب الصلوة مجلدا اخر اطلقوا عليها الكتب من هذا الوجه فاذا قال فلان لدي من الكتب كذا من العدد فانما يريدون الكتب بهذا المعنى وما بنى للمتاخرين على الجمع والتاليف ابقوا عليها اسم الكتب وان جمعوها في مجلد واحد وصار اسم الكتاب لمجموع عدة مستقلة بالنوع ويحتمل عكس ما تقدم بان يقال ان الاكثر في الاصل نقل لكل مكتوب يجمعه امر واحد له مبدء ونهاية سمي مجلد الطهارة فيما بين المتقدمين من كتابا من حيث ذلك وكل كلام يحتوي على مسائل يجمعها امر واحد وان كان هو الفقه فسمي المجلد الواحد عندهم كتابا من هذا الوجه وكل كان فلا ريب ان الكتاب عندهم اسم لما هم هو اعم من الاصل لاصالة البقاء وعدم دليل النقل وما يوجد من المقابلة بين الاصل والكتاب فانما هو عند ارادة التنصيص على الخصوصية فلا دلالة فيها وكثيرا ما يطلقون الكتاب على الاصل بالغالب على النجاشي هو ذلك لكن الغالب على الشيخ هو التفرقة بين الكتاب والاصل وقد يحصل التخالف بينهم فالنجاشي يذكر انه اصل والشيخ يذكر انه كتاب كما ادرج بين المتوكل ومقتضى ما ذكرنا من القاعدتين حصول التعارض بينهما فيجب الترجيح او التوقف

للعلام

للعلام النجاشي من حيث ان النص على الخصوصية اقوى لاحتمال ان الشيخ يريد بالكتاب المعنى الاعم وان كان هو خلاف عادته مع النجاشي في هذا الفن اضبط من الشيخ كما لا يخفى على الممارس هذا في الكتاب واما الاصل فقد اختلفوا في بيان مفهومه الخاص وكذا اختلفوا في تعيينه وتعيينه فقيل ان الاصل عبارة عما اقتصر فيه على الاخبار دون ما اشتمل على كلام للمصر والكتاب بخلاف ذلك وقيل ان الاصل ما لم يكن مبوبا ومرتبا بالسؤال الواحد فيه يشتمل على مسائل جمة من ابواب شتى دون ما كان مبوبا ومرتبا والكتاب بخلافه اعم منهما وقيل ان الاصل مجمع اخبار تنا ولها للمؤلف من الامام والراوي عنه دون ما جمع من مجامع الاخبار والكتاب بخلافه اعم منهما

فائدة التجارة مصدر التجر وهو في اللغة البيع والشراء بقصد الاكتساب كما هو ظاهر اهل اللغة وان اطلق بعض ولم يقيده بقصد الاكتساب وقد ذكروا وجوها عديدة وكلها غير حسنة والذي يسنح ببالخاطر ان التجارة هنا المراد بها الحرفة ويكون الترجمة بذكر البيع بعدها في محله كما لا يخفى على المتامل والعرف الخاص شاهد على ذلك ومن هنا اشكل عليهم وجه المغايرة بين البيع والتجارة في قوله تعالى لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ولو كان المراد بالتجارة ما يعم البيع لكان ذكر البيع لغوا وقد توهم بعض انها لما طلق عقد المعاوضة لكان الفرق واضحا ويكون ذكر من باب عطف الخاص على العام والظاهر ان المراد بالبيع والشراء هنا البيع المعروف وهو ما يقع على الاعيان دون ما يقع على الاعيان المنافع لانه عبارة عند عن مطلق المعاوضة لثبوت الفرق في اللغة بين البيع و

بلد بما اختصت التجار به العرف الخاص ببياع الاقمشة وعبارة الصحاح تشبه ذلك والظاهر انها في هذا الكتاب بما فيد على المعنى الاصلي ولذلك عقودها البيع فاسدة لاحتمال زعم بعض من النقل في عرف الفقهاء الى مطلق عقد المعاوضة نعم في الزكوة عبارة عن مطلق المعاوضة لحاصر جوابه والتجارة في حد ذاتها مباحة واما ما ورد من استحبابها على الاطلاق فمتعلق الرجحان فيها انما هو مطلق طلب الرزق لا التجارة في نفسها كما هو ظاهر واما ما ورد انها تزكي الدين فلا ينافي ان الدين يقوى برجحانها بقائها لمن كانت حرفته ذلك وتزكيها والبقاء بلا حرفة مرجوحة وكلاهما ربما ترجح اذا كان المقصود هو التعرض للفوائد تلك الدراهم كما هو واعلم ان المراد بالاستحباب هنا استحباب المعاملة الذي هو عبارة عن طلب وقوع الشيء في الخارج على اي وجه اتفق فلا تشترط فيه النية فلا تترتب الثواب مشروط بالنية

قاعدة الاصل في العقود اللزوم والدليل على ذلك ان مقتضاها النقل وهو الخروج عن ملك والدخول في ملك اخر وهو مقطوع اجماعا فيبقى سلطنة الارجاع بعد الخروج خالية عن معارض اذ على خلاف الاصل تحتاج الى دليل فان قلت انا لا نسلم ان العقد الجائز يزيل على اللازم بقيد وجودي وهو السلطنة على الرجوع حتى يكون على خلاف الاصل بل الامر بالعكس بان نقول ان الانتقال على قسمين انتقال حكم مادة السلطنة بالمدة وهو اللازم وانتقال عن حاكم لها وهو الجائز فالمتيقن حكم هو الانتقال وكون

قاصر

قاصر مادة السلطنة على خلاف الاصل وعلى خلاف مقتضى استصحاب بقاء السلطنة من ذلك الوجه الثابتة لها سابقا من حيث ان السلطنة كانت لها من جميع الوجوه مع ان عبارة الاصل هنا محل تامل قلت اما ان السلطنة على الارجاع وابطال النقل السابق ونسخه مما ينافي النقل اذ هو عبارة عن نسخ فلا يجامعه حتى يحس ان يجعل قيدا منوعا على انه من الامور الوضعية وليس من التصرفات المنتفية عند الملك حتى يقال ان العقل الجائز غير حاكم للسلطنة السابقة من حيث ان الدين يثبت بالملك ويتفرع عند انما هو التصرفات الجائزة دون الامور الوضعية التي هي من وضايف الشارع كالنسخ والارجاع الى الملك بعد الخروج مع ان السلطنة من جميع الوجوه انما هي تابعة للتصرفات والدين وغيره عند الى الملك اخذ فلا يكون عبارة الاستصحاب واما الاصل فنحن نختار عبارة الامور التوقيفية مطلقا ومما يدل على اللزوم انه هو مقتضى استصحاب بقاء الملك

فائدة المطلق قد يتساوى افراده في الشيوع فيحمل على الجميع وقد يكون لبعض افراده غالبا وفرد اخر نادر عند جميع اهل العرف فيحمل على الفرد الغالب وقد يكون لبعض افراده غالبة معتادة عند الاكثر ولبعض افراد اخر متعارفة عند اقوام كالماكول والملبوس فان المعتاد الغالب عند الغالب فيها هي هذه الاشياء المعلومة وندور بعضها عند بعض الناس لا يخرج كونها ماكولة عندهم بل العدم وجودها عندهم وعلى هذا يحمل الخطاب على المعتاد في الغالب وما يوجد معتادا عندهم بعض الاكل يكون جاريا عندهم وقد يكون بعض افراده معتادا عند قوم وبعض معتادا

عند قوم اخرين لمختار هذا ان وجد فلا يخلوا اما يعرف المعتاد منه عند المتكلم
وجب حمله عليه وان لم يعلم وجب الوقف وقد يكون بعض افراد المطلق معتادا
في شئ والبعض الاخر معتادا في شئ اخر شئ عرفي واحد كالدلو فان في بعض
الاباريق عادة وفي بعض يعتاد رميها بالدلو الكبير فيحمل الخطاب في كل منهما على
المعتاد فيها في البئر التي لم يعتد فيها الا احدهما ينزح بما اعتيد فيه او امثالها او ينزح فيها
بالكبير والصغير روعي الاغلب فان لم يكن رجع بها الى امثالها ايضا وانما نقل
هنا بجواز نزحها عطف الدلو لانه ظن ان البئر انما يظهر بالدلو التي يعتاد
فيها علمنا ان حكمها في التطهير ليس على حد واحد فاذا جهل المعتاد فيها وجب الترجيح
والاغلبية والامتثال من المرجحات فوجب العمل بمقتضاها

فائدة الشرط وهو ما يتوقف الفعل عليه لا بد فيه من العلم الوجود
العلم بالامتثال والمانع هو الذي يكون وجوده مانعا من الفعل فيكفي في عدمه
الاصل فان الاصل عدم كل ما يعرض عروضه الا ان يدل دليل عليه فان قلت ان
وجود الشئ اذا كان مانعا كان عدمه شرطا والشرط لا بد فيه من العلم قلنا
نعم ولكن يكفي في اثبات الشرط العدمي كونه على الاصل بخلاف الشرط الوجودي
فانه على خلاف الاصل فلا بد في اثباته من دليل فان قلت اذا كان المانع
لضد وجودي واحد بحيث ان الانتفاء هذا وجد ذاك كجلد غير ما كول اللحم
المانع من الصلوة وما كول اللحم غير المانع وحصل الشك بان الشارع هل
جعل جلد غير ما كول اللحم مانعا حتى يجوز الصلوة في الجلد المشكوك فيه او جعل الشارع

ما كول

ما كول اللحم شرطا في الجلد الذي يصلى فيه كان قال هكذا لا تصلي في الجلد الا اذا كان
من ما كول اللحم فلا يجوز في المشكوك فيه

مسئلة البيان اذا اتصل بالفعل وجب الامتثال بكل جزء من اجزائه وكل حالة من
احواله الا ان يعلم خروج ذلك الجزء او تلك الحالة عن قصد البيان بها فالمشكوك
فيه يجب القول به لعدم العلم بالخروج اللهم الا ان يكون الفعل قد اتى به لبيان
ما يتم به الواجب من الواجبة والمستحبة فح لا يبقى وثوق بوجوب كل جزء
منه بل يقتصر فيه على ما علم وجوبه وينفي الزائد بالاصل واما اذا جاء هو ايضا مع الفعل
قول مبين ولم يذكر في القول بعض الاجزاء الفعل فنقول القول المبين اذا اتى
على التفريق اخذ بما اعتقداه في وان اتى على سبيل الاجتماع مبين المجموع المركب
فان صرح فيه باداة الحصر او في معناها فلا اريبة في تقديم القول وان لا قدم البطر
لان ظاهر مقام البيان انه بيان لجميع الوظيفة فيعارض ظاهر الفعل مع اعتضاده باصل

فائدة شرط الحكم اذا ورد قاعدة شرعية فما يشك فيه بالخروج عنها على
الجاء الاول ان تاتي القاعدة الشرعية ويعلم بخروج او احد من افرادها وشك
في خروج الفرد فلا اريبة في عدم خروجه بمسلكا بعموم القاعدة اذ لا يجوز العدول
عنها الا بدليل اتى الفرد الاخر شك في انه كان داخلا تحت مفهوم الفرد الذي
علم خروجه حتى يخرج بخروجه او لا فيكون باقيا تحت القاعدة وهاهنا ايضا
يحكم بدخوله تحت القاعدة لانها يقتضي شمولها لجميع الافراد والخروج عن الا
بان يعلم بخروجه والفرق بين هذا والذي قبله ان الموضوع في الاول متميز والاشتباه

والاشتباه حصل في نفس الحكم وفي هذا بالعكس حصل الاشتباه في نفس الموضوع دون الحكم الثالث انه يحصل الاشتباه بالموضوع بالعرض بسبب اختلاط او غيره لا بالاصالة كما في الثاني

فائدة الظاهر ان نزعهم في مفهوم الشرط اذا علق الحكم بكلمة واخواتها الا اذا صرح بلفظ الشرط كان تقول اعطه بشرط ان يجيئك وان اعطيت مجيئهم خلاف ان النزاع على القول بتجيد المفهوم يكون مقتضاه سلب حكم المنطوق عن الفرد المخالف فيرجع فيرجع الحكم الاصل المهم ان يكون حكم المنطوق جاريا على الاصل فيبقى حكم الفرد المخالف دائرا بين الاحكام الخمسة او ان يكون حكم المنطوق الرخصة المخالفة فيتعين التحريم للفرد المخالف لانه يقتضيها فيتعين عند انتفائها فان قلت انه لا يرجع به الحكم الاصلي مطلقا وذلك الحكم مركبة غير بسيطة فمنها ما يشتمل على شيئين كالندب يتضمن الرجحان وجواز الترك والاباحة جواز الفعل وعلى كونه مقيدا برجحان والامر جوهيته ومنها ما يشتمل على شيء كالوجوب بشرط الحتمية فان الاول يتضمن جواز الفعل ورجحانه والمنع من تركه والثاني جواز تركه ومرجوحية فعله والمنع من فعله وكذا اذا دل على الوجوب بلفظ الامر فانه يتضمن ايضا المنع من الترك والطلب وجواز الفعل واقصى ما يقتضيه التعليق ان حكم المفهوم مخالف لحكم المنطوق ويكفي في اقل ما يتحقق به المخالفة وهو في الاول الرجحان وفي الثاني المرجوحية وفي الثالث يقيد بالرخصة والمرجوحية وفي الرابع المنع من الترك وفي الخامس المنع من الفعل وفي الاخير المنع من الترك وهذا هو القدر المتيقن فيجب الاقتصار عليه واحتمال المخالفة في ازيد من ذلك غير قادح

لان

لان امر مشكوك فيه والاصل عدمه فيبقى الجواز في الثالثة الاول والرجحان في الرابع والمرجوحية في الخامس والطلب في الاخير وايضا ان المفهوم في قوة في قوة القضية السالبة والنفي فيها انما يتوجه الى القيد الزائد ويدل على تحقق ما عداه كما صرح به اهل المعاني والقيد الزائد هو ما ذكرناه وهو ما يتحقق به المخالفة فكيف يرجع بعد هذا كله فيما عدا المنطوق به الى الحكم الاصلي قلنا ما ذكرتم اولا فالقدر المتيقن فيما يتحقق به المخالفة وان كان ما ذكرتم لكن وجب القول بمخالفة الباقي بالاصالة لان الاصل عدم تعلق شيء مما اشتمل عليه حكم المنطوق فالفرد المخالف فلا تكون المخالفة في الباقي بعد ورود الاصل مشكوكا فيها ولا اقل من تعارض هذين الاصلين وهو كاف في جنبتنا واما ما ذكرتم ثانيا فغير مسلم الا فيما اذا صرح بالنفي وحتى بكل من القيود على الانفراد لا بلفظ يشملها اجمع فان قلت اذا ثبت حكم المفهوم مخالفا لحكم المنطوق الذي هو الوجوب مثلا في جميع ما تضمنه ومن جملته الجواز عند نفي الجواز تثبت الحرمة فيكون حكم المفهوم الحظر وانت لا تقول به قلنا انا لا ندعي ان التعليق دال على مخالفة حكم المفهوم لكل ما تضمنه حكم المنطوق بالاقتضاء ان يدل على مطلق المخالفة لكن ما ادعيناه فيها اتينا بدليل على بيان الايدل ثبوت ما عدا الذي تحقق به اقل المخالفة لبطلان ذلك الدعوى وابطال دعوى الانتفاء لا تستلزم دعوى النفي فيبقى للمفهوم مسكوتا عن حكمه مرجوعا به الى حكم الاصل هذا كله كان يقتضي الاصول والقواعد والا فالعرف حاكم بما قلنا او دلالة التعليق على المفهوم مستفادة من التصريح به فانا نرى انك اذا صرحت به واقلت لغلامك لا يجب عليك اكرام زيد عند عدم مجيئه لا تفهم منه سوى نفي الوجوب دون ثبوت الرجحان او الحظر احترام اذ لصح ان يقال عليك الاكرام بعد ذلك يكون عنده مناقضا لمفاد الخطاب الاول او تكرير الامر وهو حكم

فائدة ادوات الشرط حقيقة في مجرد التعليق وتوقيف المشروط على الشرط
وهذا المعنى يجامع السببية والشرط بل مطلق الملازمة ولو كان اقترانها اتفاقيا
فاستعمالها في جميع ذلك حقيقة ويعلم خصوص كل من هذه الاشياء بالقرائن
كما علمت شرطية القبض في صحة التصرف في قولهم ان قبضت في المجلس صح التصرف
وسببية بلوغ الكرية للطهارة في قولهم اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء ومحض الاتفاق
الخارج في نحو ان جاء زيد جاء عمرو وفي الواقي انها تستعمل في التسبيب بان تكون دالة
عليه ومفيدة له ومثل له امثلة كثيرة منها قوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم
والظاهر ان فيها كم تقدم سوى التعليق الزيادة على الشكر وتوقيفها عليه وان كنا
قد فهمنا من غيرها ان هذا التعليق من حيث انه احبط الشكر سببا وعلة للزيادة وهكذا الباقي فتامل

فائدة اذا قال القائل ان جاءني كل رجل فاكرمه كان مفهومه اذا لم يجيء الكل
فلا يجب عليه الفعل فيكون في قوة السالبة الجزئية والثاني في الايجاب الجزئي وفيه
لان الحكم في المنطوق علق على مجيء الكل لا مجيء كل واحد واحد والمنظور في الاثبار والنفي
هو مجيء الكل هذا في مفهوم الشرط واما مفهوم الوصف فان اتى بالوصف موجبا كلا
الجنسية كان كقولنا في الغنم السائمة زكوة فالنفي في المفهوم يعم سائر المعلوفة كما هو
المفهوم عرفا واما ان دخل عليه لفظ العموم كان كقولنا في الغنم السائمة زكوة فالقول فيه على ما مر
في مفهوم الشرط خلافا لبعضهم

فائدة فيما يثبت به الحقائق والمعاني اللغوية والشرعية ونحوها فنقول يثبت بامور احدها
التبادر الذي هو عبارة عن السبقة المعنى من اللفظ الى الفهم من نفس اللفظ لا بواسطة امر
لغير عند اللفظ سواء اساق الى فهم او فهم الغير بانها علم صحة السلب بمعنى علم صحة سلب عن
المعنى بانها النقل اما متواترا وهو كما انه حجة واما احاد المحفوف بما يفيد العلم وهو
حجة كالاول واما احاد غير محفوف بما يفيد العلم فلا يخ اما ان يكون هو في نفسه حجة
كخبر العدل الثقة والمرتزقة على القول بحجيته كما هو الحق او لا والاول لا كلام في حجيته
والثاني اما ان يكون معه ما يوجب صدقه كوروده الظن بصدقه او لا اما الثاني فلا
كلام في عدم حجيته واما الاول فان بلغ حد جعله حجة فالظاهر انه حجة كما في الخبر الصحيح
المجيء بالشهرة اذا عرفت ذلك فاعلم الناقل للمعنى اللغوي لا يخلو اما ان يكون من اهل علم
اللغة او من غيرهم وعلى الاول فاما ان يقول ان هذا اللفظ معناه كذا كما هو شيوعهم
والغالب عليهم او يقول قال فلان معناه كذا وعلى كل حال اما ان يكون كان في عرض
اهل اللسان كابن السكيت وغيره من اهل اللغة وابن عباس ونحوه من اهل التفسير
والمتشرعة او متاخرا عنهم من صاحب القاموس ونحوه والفقهاء ثم اعلم ان هذا الناقل
ان قال قال فلان فلا اشكال في كونه ناقلا وان قال هذا معناه كذا فهل هو ناقل
او مرسل وناقل عن غيره لعمله لان الاصل ترجيح احدهما على الاخر على الظاهر لان هذا
الناقل اما ان يكون من اهل اللسان او لا يكون متاخرا فان كان من اهل اللسان
فكما يمكن ان يكون ما حصله بتتبع يمكن ان يكون نقل له ذلك وان يكون اخذه
عن نقل وعن غيره الاول الاقرب وهو الظاهر من اللفظ ومن حاله كما
هو غير خفي على المتامل وهل ضابط اللسان يخفى عليه شيء حتى يحتاج الى نقل غيره لم

واما ان يكون متاخرا وهذ يحتمل ان يكون مرسلا او ناقلا عن غيره لتاخره عن
اهل اللسان ووجوده بعد تغير اللسان وهجر كثير من الالفاظ وليس لهم الا النقل
ويحتمل ان يكون حصل بنفسه ذلك غير ناقل عن غيره لوجود كلام العرب بعد
ونترا هذه مع ان اللغة العربية الغالب فيها بقائها على معناها مع تغير في المادة
او زيادة او فيهما فهو بعيد الا مكوا حد من اهل اللسان بالبحث ذلك والحق ان اهل
اللغة نقلهم للمعنى لعلم حالتان الاولى ان يكون قد حصل ان هذا اللفظ معناه
كذا بانفسهم او نقل لهم ذلك نقلا يفيدهم اليقين بد الثاني ان ينقل اليهم ذلك لكن ليس
بنقل يفيدهم العلم واليقين فالاول يعبرون عنه على جهة الجزم ويقولون هذا اللفظ
معناه كذ فيكون فيما حصلوه نقل وفيما نقل اليهم نقلا يفيد العلم فيكون ارسال دراية
والثاني يعبرون فيه بقال وقيل ونحو ذلك فكان ليس كالاول نقلوه وعبروا عنه بالعبارة
اعني كذ معناه قد حصلوه بانفسهم ولا كد نقلا اليهم ونقلوه عن غيرهم بل ممن
ماهو كاهكذ وممن ماهو هكذا وليس هناك ما يميز احدهما عن الاخر نعم اقولهم كذا
من دون نقل يوجب ان يكون متبقن وجوده في اللغة جازمين بخلاف ما لو قرنوه
بقال وقيل وبحيث فانه يدل على خلاف ذلك والذي يرشد الى ما نقوله ويزيده بيانا ما
قاله صاحب الصحاح في اول كتابه اما بعد فاني اودعت هذا الكتاب ما صح عندي
من هذه اللغة التي شرف الله منتها وجعل علم الدين والدنيا منوطا معرفتها على
ترتيب لم اسبق اليه وتهذيب لم اغلب عليه في ثمانية وعشرين بابا وطائفة تمانية
فصل على عدد حروف المعجم وترتيبها الاول يحمل من الابواب بعض من الفصل بعد
بعد تحصيلها بالعراق رواية ودراية ومشافهة تحريها العرب العاربة

في ديارهم بالبادية وعلم الله في ذلك نصحا والادخرت وسعا فنفعنا الله وايكم بدينه
ذلك فقوله لو دعت هذا الكتاب ما صح عندي اي ما ثبت لعدم ان يكون بتوسط
النقل او بواسطة تحصيله بنفسه وقوله بعد طرق متعلق باودعت اي اودعت ما صح عندي
بعد تحصيلها بالعراق رواية اي رويت لي وايقانها دراية اي رويتي اياها او يقينها وهي
الاولى رواية والثاني دراية من حيث ان الاول لم يتيقن بها والثاني اتيقن صحتها
والحاصل ان كلا منهما رواية الا ان الاول لم يتيقن الصحة وفي الثاني اتيقنها والاول
يسمى في لسان اهل العلم رواية والثاني دراية ولا يريد بالدراية ان حصلها بنفسه لقوله
ومشافهة تحريها العرب اي عند من تثق بها العرب او مشافهتي بها العرب وهو يكاد يرى
ظاهرة ان القسم الثالث كان مشافهة لا ان اما على الاول فلما بلته بالرواية والدراية
الذي هو مقتضى العطف ثم اتيانه بالعرب بعد ذلك ووصفهم بالعاربة اي من اللحن في
لغتهم ويكون لهم في ديارهم بالبادية اعم من ان يطلق على غيرهم حتى تتغير لغتهم بوجه ما ويكون
كنى بالخبر عن الاخذ منهم وهذا استعمال مشهور يقال اخذت عنه اي تعلمت عنه وايضا
المعنى يصلح هذا الكلام غير هذا والا فما معناه اذ اراد ان يبين مذهبهم فقط
او اراد ان يبين ان الرواية كانت في حال غير حالهم فتكون الواو للحال اما الاول
واما الثاني فاحتمال قريب لاحتمال العطف فيها اقرب لان الاصل بالظرف ان كان
تحصيله على قسمين منه ما هو رواية وما هو تحصيله بنفسه ثم ان الرواية قسمان منها
ما هي افادة العلم او اليقين ومنها ما افادة الظن دون اليقين فعلى تقدير ان

الواو للعطف يكون قد بين الاقسام الثلاثة صح ويجاء على تقدير ان الواو
يبقى القسم الثالث لم يبين وهو اعظم الاقسام وكونه اراد بقوله ايقافها دراية
اى حصلتها بنفسى خلاف الظاهر لان الدراية يقال لمن اهل العلم على الرواية المفيد
للعلم مع عدم ذكر الراوى وايضا فانه ما فاده العالم من قسمى الرواية يعد كورا الا
ان يدخل تحت قوله رواية وعند نظر لا يتعين ان يكون اراد بيان ان ما اورده
فى هذا الكتاب منه ما هو رواية ومنه ما هو حصله بنفسه واراد بالرواية ما هى اعم مما
تفيد العلم او لا تفيد العلم وشهرة اطلاق الدراية على الرواية المفيدة للمتقين غير
مسلم نعم هو كذلك الا ان ذلك ثابت بمعنى ان ذكر واشار الى الوسطة يسمى ارسالا او ان
لم يشر بان اسنده الى الاصل بان قال قال فلان مع عدم مشاهدته يسمى ارسالا دراية
وايضا فانه ظاهر فى التحصيل فان ظهر قوله وايقافها دراية وما يتقنه
على جهة الدراية والعلم وهذا يحمله على التحصيل بنفسه اولا ومن غيره وادخاله اولى
على جهة العلم وما افاده العالم من الروايتين تحت لفظ الرواية اولى واقرب واظهر من
ادخالها تحت قوله وايقافها كما هو غير خفى وعلى كل حال فهو كما ترى ظاهر فى
ان اورده فى كتابه قسما هو رواية وغير رواية على ان كان اللغويين انما هو بيان
الفاظ وما يتبعها بيان ما العاطته به اللغة العربية من الالفاظ باعتبار ما يتبعها
بحسب الامكان سواء كان من لسانه او من غير لسانه ومن اللغة او من غيرها لغة
اى لغة كانت كما يشعر به تتبعه وما نسبه وهذا ظاهر غير خفى على المتتبع وقولى
شاهد على ذلك ما قاله صاحب القاموس حيث قال وطار شيبا قبل الناس على ظهر

صاح الجوهرى وهو جدير بذلك عندنا فانه نصف اللغة او اكثر اما باهمال المادة
او بترك العربية النادرة الخ والحاصل ان انكار ذلك مكابرة على الوجدان وعلى
كلام اهلهم مع غالب اقوالهم الا ما قال الا ما يعرفه الا على بعد للكثير تراهم يقولون
كذا لفظ معناه كذا كذا ولا تراهم يأتون بقال وقيل وشبهه الا قليل ولا سيما صاحب
القاموس فانه قال وكتابى هذا نجمه الله ورتبه الى مصنف من الكتب الفاخرة وسبعين الفى
قلمى من العيام الزاخرة وهو كما ترى صريح فى ان ما فى كتابه ان لم يكن كله رواية
والاكثر مع انك لا تراه يأتى بقال وقيل وشبهه الا قليل والا فالغالب عليه
التعبير بقوله هذا المعروف من المعانى وكذا وليس هو وحده من بين جميع اهل اللغة على
ذلك متأخرهم ومتقدمهم مع انه لم يكن كلها ذكروه محصلوه بانفسهم من غير نقل بل
منه ما حصلوه بانفسهم ومنه ما حصلوه بنقل ثم ان ما حصلوه من النقل منه ما هو
مفيد للعلم ومنه ما ليس مفيدا للعلم فما افاد العلم ارسلوه ارسالا دراية وقالوا هذا
اللفظ معناه كذا اى انه اللغة كما فى الذى حصلوه بانفسهم وما لم يفد العلم اتوا بقال
وقيل ونحو ذلك وينسبونه الى المخبر حتى تكون العهدة على الناقل على هذا فقولهم
هذا اللفظ معناه كذا ليس حينئذ دالا على انه حصله بنفسه ولا على انه ارسله
دراية لان الاول فى مثل ابن السكيت وغيره من المتقدمين اقرب والثانى فى
مثل صاحب القاموس وغيره من المتأخرين اقرب بل ربما كان متعينا فى صنيع
المتأخرين فى اكثر المعانى لامكان تحصيل بعض الالفاظ عادة ودون انتشارها
بالتبادر ونحو فيما علم بعدم نقله على المعنى المذكور وبقائه عليه شاهد على ان هذا
لا يكون ذلك من باب الاجتهاد وابن هم من الاجتهاد بل منتهم الا

الا النقل ما في اللغة العربية من المعاني فقط فما قطعوا بوجوده حكموا به ونقلوه
على رتبة اليقين ومالم يقطعوا به نسبوه الى القال والقيل لتكون العهدة عليه
وابن هم والاجتهاد والحاصل ان طريق العلم بالشئ اما ان يكون مقدمة
نظرية واما ان تكون حسية واما ان يحكم الحس فالاول مثل قولنا العالم
وكل متغير حادث فالعالم حادث والحاصل هو ما كان منتهاء العلم هو ترتيب مقدمة
صغرى لكبرى موجبة لانتاج المعلوم بحيث يكون مصدرا ومنشأ النظر
والاجتهاد ولذا يختلف باختلاف الانظار وهذا هو الاجتهاد وليس من
الاخبار في شئ ولذا الاصح للمجتهد ان يحكم بما يحكم به عن الاصل بان يقول
الفقيه قال الصادق وغيره هذا عند اهل اللغة كذا واما الثاني فهو ما كان
من شأنه لحد الحواس والامكان من صحة الاخبار عما علم به وان لم يسمع خبرا واما
الثالث فكان تكون المقدمات التي دلت على المعلوم وافادة العلم به كلها حسية
كما في المتواتر والخبر الواحد المحفوف بالقرائن قرائن حسية مفيدة للعلم والحق
انه كالثاني وانه يصح الاخبار به ويسمى خبرا وانه لا فرق في المخبر بين ان
يكون ناشئ عن احد الحواس الخمس او عن مقدمات حسية فان اهل العرف
يجمع ذلك يسمونه خبرا اذا بان ذلك فقد عرفت ان اهل اللغة ليس شأنهم
الا نقل ما هو في اللغة كما ينبئ عنه ما تقدم من عبارة الصحاح والقاموس
بل هذا معلوم من حالهم لاشتهار ذلك فيما نسبوه الى القائل فلا اشتهار في كونهم
ناقلين ومالم ينبهوا عليه هو الغالب على احوالهم من التعبير عنه بان كذا
معناه كذا وقد عرفت ان ليس كل خبر وحي منشأه والاطلاع على رواية

بالفتح وبالقسم من هذا وقسم من هذا الاول الغالب في المتقدمين هو الثاني فهذا هو
المتأخرين الرواية فهو لاخبار منهم بذلك وانه لا فرق بينه وبين المخبر وانه ارسله
عن دليله فاذا علمت ذلك فنقول هل هنا فرق بين ارسال الدليل والاخبار على
هذا الوجه وان ارسال الدليل فرد من الاول من منشأ علم المرسل اما الحس او الخبر
المنظم الى القرائن المفيد للعلم والا فهو مخبر مفيد والفرق وان ارسال الدليل هو
عبارة عن الاخبار عما علم مما ليس منشأ احد الحواس الخمس او انهما متغايران والفرق
بين الاول والاخير من حيث ان المرسل لملحوظة الواسطة العلمية احد من الارسال دون الاخير
اعني المخبر لهما لان اظهرهما الاول لانه اما الثاني فلا نسلم ان الارسال عبارة
عن الاخبار عما علمه مما ليس منشأ العلم فيه احد الحواس الخمس باي طريق ولو كان بغير
واسطة الاخبار بل الارسال لدليل حتى يكون طريق علمه هو الخبر اما متواترا واما
معتضدا بما يفيد العلم والا لا يقبل لدليل ارسال واما الثالث فلا نسلم ان المرسل ارسل
دليله حتى يرجع الى ملاحظة الواسطة بل ما حكم الحاكم من كان منشأ علمه مقدمات حسية
غير منظمة الحواس الخمس باعتبار منشأه لا يخلو اما ان يكون حسيا واما ان يكون
بمنزلة ما هو حسي وهو ما كان منشأ مقدماته حسية ثم ان هذه المقدمات اما ان
تكون اخبارا كما في المتواتر والخبر الواحد المحفوف بالقرائن واما ان غير ذلك كما
فيما مثلنا به من مثال القاضي ففي الاول يسمى المخبر مرسلا لارساله دليله وفي الثاني مخبرا
على تقدير كلا الوجهين هيج لدليل الاخبار ولدليل الاخبار حكمه حكم الثاني عن
الحس مع هذا لغير خفي على من تتبع وتدبر ثم انه من تدبر ما ذكرنا من ان اكثر ما نقلوه
اهل اللغة ان لم يكن للجميع منشأ العلم به اخبار مفيدة للعلم اما بانفسها او

عا وجب العلم فيكون كلها مما يكتب الاسناد اذ ليس فيها ما يشترط فيه العدالة
كما عرفت فيما مر ومن هنا يتبين ان معاني الغوريب الاصلية والمعاني العرفية العامة
يجب ذكرها بالبحث فيها واما المعاني العرفية الخاصة وهي ما وضعت الى وضعت
او صناعة فلا يخ اما ان يشترك معهم اهل العرف الخاص العلم كما في مقادير الوزن و
الكيل والذرع او لا كما في مصطلحات اهل العلوم فالقسم الاول منها اعني ما يشترك اهل اللغة
فالاتكال على الظاهر في الذكر لانها من العرفية العامة وهم لم يحصل الاثر الا فيد
فان لم يكن من مصطلحات اهل العلوم فالظاهر ذكرهم لها ايضا واما ما كان من مصطلحات
اهل العلوم فالظاهر عدم ذكرهم لها ومن الحقايق الشرعية والمتشرعية الاصطلاحية منها
داخلة تحت المعاني اللغوية كما هو غير خفي على من راجع الوضوء والغسل ونحوهما
في محل بحثها وعلى كل حال لم ترى احدا منهم قدح بكتب اهل اللغة فنقلهم حجة والا لكان
عدم التقاء سواء حصل بانفسهم او كانوا ناقلين لامر سلبي ارسال ارسال ارسال اولا
والوسيط حجة مقالتهم لامور الاول الاجماع لان الكلمة متفقة على الاخذ بنقلهم
والصدور عنهم بين المتقدمين والمتاخرين الثاني انسداد باب العلم بعد تغير
اللغة اذ لا طريق الى تحصيل هذه المعاني اللغوية الا ذلك فلو لم نقل بحجية النقل
علينا استنباط اكثر الاحكام الشرعية اذ لها اذ الغالب فيما اشتملت عليه الاخبار
من الالفاظ المرجع في معرفتها كتب اهل اللغة بل اكثر من الاحكام الشرعية
موضوعات لغوية وليس هنا لا طريق لمعرفتها غير هذه الكتب وهؤلاء النقلة
لها فلو لم يكن مطلق الظن حجة لانسد باب الاستدلال وتعذر الاستنباط وتعطل
كثير من الاحكام الشرعية اذ لا طريق الى معرفتها سوى ذلك وهي هذه الكتب وانت

تعلم بقاء كلها على الثالث وعرفت فيما مر ان هو الا التقلد ولم يكن ذلك عن اجتهاد لان
اهل اللغة في اخذ اللغة منذ هو شاهد ومنذ ما هو اليوم عن طريق في حكم الحسي كما انه
للمقدمات كلها هو مثله كما في خبر الفاضي في الجمل الا نسري نقلته على باب الجماع و
عدمه وحشمه فانه يقطع المرء خلاف من الامارات الحسية الدالة على وجوده في الجماع فانه يخبر
عند الله في الجماع والا يدخل هذه في الاجتهاد كما مر في موضوعه وليس لغة اهل اللغة
الا عن المشاهدة او عن تقدمهم نقلا مع اعتضاد بالامارات المفيدة للعلم الجاعلة
كالمحسوس ولذا جاز الاخبار من دون ذكرهم للواسطة وصح الاخبار على هذا النحو وجميع
ذلك قد تقدم بيانه وقد عرفت وجه كونهم نقلة فيجب ان يكون نقلهم حجة لانه اما من حيث
كونه ظنا ومطلق الظن حجة لما موضوعات اللغوية كما عرفت واما من حيث انه اخبار
والحق ان الخبر وان كان من حيث نفسه غير حجة لانه غاية افاد ته الظن الا انه
متى قامت الشواهد على صدقه وصدق المخبر به اخذ به ان كانت افادته العلم بصدقه
وان كانت مما تفيد الظن نظرا ان كان المقام مما يكتفى فيه بالظن اخذ به والا طرح
وليس شرط العدالة الا من حيث كونها تفيد الظن الغالب بصدق قد وص عنا قلنا بحجيته
وما نحن فيه من هذا الباب لانه وان كان اخبارهم في نفسها غير مفيدة الا الظن الا انه اعتضا
بقيد العلم بصدقه فجوز لنا الاخذ به والذي اعتقد به امور الاول ان اهل اللغة
ما صنفوا ذلك والقوم الا ليكون من جاء بعدهم يأتي بعدهم وليكون هو الحجة
عندهم ولئلا يكون كبد عليه وحتى يفوق بذلك السابق واللاحق وحتى يكون هو

المرجع دون غيره ومن هذا مقصده كيف يتحرى وكيف يتخرج في النقل وهو امر الى التحري
والتخرج من اهل التواريخ لان اهل التواريخ انما وضعوا كتبهم انسا للجالس
فربما تركوا لما تحصل بسبب الاطالة الموجبة للملل وربما ازادوا ما هو اضحوكة ويحصل
بسبب الامرين معا انك تراهم بعضهم رقباء على بعض فهذا صاحب القاموس قدح
في الصحاح من حيث عد عامة ثم لم يقنع به للاحتى رماه بان فيه اغلاطا
ثم لم يكفه ذلك حتى صار يقول اني لم اردد الطعن وانما اردت ان ابين افضل
كتاب يجعل عمدة كتابه ويبني عليه ما يقضي ويوجب عصمته والرغبة فيه وبانه
اخذ من مصنفه والى قلمه الحمر غير ذلك مما هو مذكور في اول كتابه مما هو من
الاختصار والاغراض عن غيره ثم بعد هذا كله تراه يسأل الله العصمة ويعتذر
من المناظرة ان رآه فيه غلطا وليلتمس من الناظر فيه الاصلاح وهذا حال الصحاح
فكيف يمتدح بنفسه ويرغب كتابه بانه لفظ عن العرب في البادية الى غير ذلك
مما ثم بعد هذا كله تراهم كيف يذكرون كتب تصنيفهم فمنهم الامراء ومنهم
لمعرفة كلام البلغاء عليه ومنهم لابتناء معرفة القرآن وكلام الشارع وما
لما تركب من ذلك اقترام بعد ذلك كله يزورا كذبا في كتابه او انه لا يتخرج
بها ولا يعتمد على الظن الا نادرا فتكون العهدة على الناقل وليس من
خصائصهم بل هذا جميع في جميع الفنون تراهم اذا صنع كتابا او دعوة
المرعبا وجنبوه منفرا ليشتهر بعدهم ويشيع وينبع وحتى لا يكون سببا عليهم بعدم

اذا عرفت

اذا عرفت فما كانت العدالة اقوى دلالة على صدق المخبر فخبر من هذا لم تكن ضعيف
لان العدالة غايتها افادة الظن بصدق المخبر لانه يكفي في العدالة ظهورها واذا لم تكن واضحة
وقد عرفت امورا واقعية تفيد العلم بصدق المخبر لاح للمتدبر على انه لو كان هذا مما تفيد
الظن وتنزلنا الى ذلك فهذا الظن مما يكتفى به في فنون علم كما هو غير خفي على من راجع
مضان هذه المسئلة في الاصول والاسيما في باب خبر الواحد وذلك لان التاريخ المجعول
للتمكن من استعلام الاحكام الشرعية طريقا غير الطرق التي بين الناس بل هي التي جعلها طريقا
في استعلام الاحكام الشرعية وليس من شرائط العدالة الا الكون ظنا دالة على صدق المخبر كما
مر في موضعه وما نحن فيه طريق معتمد عليه بين الناس فيجب الاعتذار به والعمل عليه
شرعا السرابع ان توثيق الراوي انما يحتاج حيث الادليل يدل على صدقه مما رواه وصحة
ما نقله وحيث الطرق التي وصلنا الى ذلك هو نقل ولما مع وجود ما يدل على
صحة ما رواه فلا يلتفت الى حاله وكتب اهل اللغة ما يدل على صحتها ومطابقتها
لما في نفس الامر اكثر من ان يحصى فمنها ما تقدم ومنها قبول اهل العلم من النحو
والصرف وغيرهم من اهل العلوم ومنها اخذ كل علم بعضهم رقباء بعض ولو لم
تكن صحيحة لردوها من كل جانب ومكان والاسيما فيما يرجع الى النقل اذ فيما من
الاجتهاد ربما يقال لعل الرأي ان هذا ما اداه اجتهاده اليه فلا ينبغي الرد عليه
وتراهم مع ذلك يردون عليه من حيث ارادة الاباحة عما في الخارج الا انه
بواسطة النظر والاجتهاد فاذ الخطاء ردوه الا ان الخطاء في ذلك لا يوجب

لا يوجب هجر كتبه ولا يقدح في فضل الانسان اذا بين فيها ما ثبت عنده وان
يودع فيها ما حرر من الضوابط والقواعد والفوائد وان يودع ما بكثير من
ذلك ونحو فمن خطائر الاجتهاد لا ينافي ذلك والانتفاع ببعض هذا الوجه وهذا
بخلاف كتب اللغة فان ليس المقصود منها وليس يمكن ينتفع بها الا معرفة حال اللغة
فكيف يتصور من صاحبها الكذب فيها ام كيف يتصور ممن اتى من بعده عدم الطعن
فيها مع الثقة بها والاعتماد عليها بل جعلها اصلا قبلة مع عدم صحة ما فيها
وعدم مطابقتها لما في نفس الامر على ان هذا مما يوجب هجرها وبعدها مع انك
لا تراها الا في اشتهار وعلو وليس العلم بصحتها مما خفي طريقه او نسد بابه بل هو
معهود لا يخفى وهذه اشعار العرب واشعارهم وكثير من اللغة لم ينقل وانما انتقل فيها
الهيئة والصيغ لا غير كما هو غير خفي على من تتبع على ان ان كان ذلك انما هو بالنسبة
الينا لا بالنسبة الى الصدر الاول واتباعهم من اهل العصر الثاني ومن قبلهم ما نعلم
ممن اهل اللغة وسمع ولم تتغير اللغة في زمانهم ومع ذلك لم نر احدا منهم
قدح بكتب اهل اللغة وعلمنا بذلك الا من اهل اللغة ولا من غيرهم من اهل
العلوم بل الذي بمعناه العكس فهذا صاحب القاموس تراه كيف ينادي بان ما اخذ
كتب من تقدمه بل جعل ذلك من موجبات الاخذ من كتابه والاعتماد عليه وهذا ولا
اهل العلوم تراهم كيف جعلوها قبلة وكيف اعتمدوا عليها اعتماد الثقة وما ذلك
الا لعلمهم بصحتها وصدق ما فيها ولا ريب ان جميع ذلك مما يفيد العلم بصحتها

وبعد

وبعد حصول العلم بصحتها لا يليق الى اصحابها ورودها وذلك لان فائدة ذلك
معرفة صحيح المروي والعلم بصدق الراوي وفي حصوله فيما حصوله لا يكون فسق
الراوي وكذبه فائدة لان فسق الراوي وكذبه يكونه قادحا حيث لا يكون شيء آخر
على صحة المروي وهذا غير خفي على من انصف على ان اللغويين فيما ينقلونه ليس
باسوء حالا من النحويين والصرفيين فيما ينقلون من مسائل الصرف والنحو
لا يخفى على المتامل اذا عرفت هذا بقي الكلام في مقامات الاول ان
الالفاظ اللغوية منها ما نقطع وننقلها ومنها ما نشك في نقلها ومنها ما نقطع
بعدم نقلها اما الاول فالمرجع فيه وفي معرفته كتب اهل اللغة والكلام اذا لا
طريق لنا سوى ذلك واما الثاني فان حكمنا بعدم نقلها من حيث ان الاصل بقاء
عدم الاستصحاب ومن حيث ان الاصل عدم النقل كان حكمه حكم الثالث وان
حكمنا بنقلها كان حكمه حكم الاول الاتي لا لعدم وجوب الحكم بالنقل واما الثالث
كما في اكثر الالفاظ من اسماء الاجناس ومشتقات المصادر من الطرب والاكل
والشرب والنداء وحروف الجر والقسم والعطف وغير ذلك مما هو غير خفي
على من تتبع وتدبر رأى ان كثيرا من اللغة لم تنقل عن معانيها واغانيها
هيئاتها فقط ونرى انا نستعملها فيما يستعملها اللغوي فهذه هي الكلام في
الى كتب اللغة في معرفة المعنى ثم نحتاجها في معرفة الهيئة لا نافي ذلك ونحن
واهل اللغة سواء بل الظاهر ان فهمهم وتبادرهم واعتمادهم حجة كما ان اهل العرف

وما اعتمدنا كتب اهل اللغة الا من حيث كشفها عما عند اهل اللغة والمفروض عدم ثقته
فما وجه الاحتياج الى كتب اللغة نعم كما في كتب اللغة ان وافق ما عندنا فذاك والا كان
المرجع ما عندنا وطرحنا نقل اللغوي البتة كيف والمفروض انا نعلم ان ما عند اهل اللغة ان لا
فرق بيننا وبينهم في ذلك وانا بلساننا الساقي كما هو المفروض فكما لو خالف النقل ما عند اهل
اللغة يطرح كذلك كما هو عندنا نعم كلمة اهل اللغة وتقليمهم في الترجيح فيما اذا اشتبه
الفهم اعني فهم المعنى من اهل العرف فانه ح يؤخذ بالفهم الموافق لاهل اللغة وتقليمهم
ويكون ح اقرب ما يكون حكمه الى القسم الاول كما في صيغ الاوامر والنواهي وغيرها
مما هو في الاصول اصولا الفقه وغيره المقام الثاني المعنى لها ان ينقل اللغوي
او غيره فان نقل اللغوي فذاك وان نقل غيره كالفقيه مثلا نظر فان كان موافقا
لما عند اهل اللغة وما نقلناه عن ابن زيد وصار مؤيدا او الحكام وان كان غير مذكور عندهم
في كتبهم فلا يبعد القول بحجية نقله في ذلك ولا سيما اذا وافق العدالة وكونهم يؤلفوا
في علم اللغة وعلم يجعلوه علمهم وشغلهم لا يوجب عدم قبول روايتهم كيف وقد اعتمد على
تحديد كلمة اهل اللغة وتقليمهم بعينه قائم هنا فكما انه قضى بحجية نقل اهل اللغة يقضي
هنا ان لا فرق بين المقامين وما الفرق الا تحكم نعم يشكل الامر فيما لو تعارض النقل بان
كان ما نقله الفقيه مثلا مخالفا لما نقله اللغوي فهل يكون حكمه حكم ما اذا تعارض نقل
اللغويين فيرجع الى المرجح بينهما او يؤخذ بنقل اللغوي ويطرح ما سواه من حيث
ان اللغوي هو عمدة الفقيه ليس كذلك فيكون كالمنطقي اذا نقل حكما من احكام النحو

مخالفا

مخالفا لما نقله النحوي فانه تقدم مقالة النحوي من حيث ان النحو علمه وشغله فهو فيه
غير معروف المنطقي ولعمري النحو هو المنطقي اقرب منزلة النحوي قلنا ذلك ليس بموجب
لتقديمه على الاطلاق لان هذا الفقيه والمنطقي مرة يكون كما لديه من الفقه والمنطق
له دراية اللغة والنحو واخرى لا يكون كذلك فعلى الاول يقبل نقله دونه ولا فرق بينه
وبين اللغوي والنحوي ولا سيما فيما اذا كانت له اليد العليا فيه وان لم يؤلف فيه
فنقبل نقله ويعارض به نقل اللغوي والبيد وهذه التعليلات كون نزلين من اهلية وعرفية
لا يجدي نفعا بعد التنزل عن فرجع ح الى الترجيح كما فيما اذا تعارض نقل اللغويين نعم
يكون هذا مضاعفا ومن المرجحات على بعض الوجوه اعني فيما اذا لم يكن له يد فيه
واما على الثاني فيقبل قوله ويعارض به نقل اللغوي المقام الثالث
الواجب على المجتهد وراء ذلك التوقف في النقل من تدوين تأمل فان كان الناقل
لغويا وجب عليه الاخذ بالنظر والتأمل ولا يأخذ بما يفهمه من كلماتهم بادي الرأي
ومن اوله وهلة لان اهل اللغة ربما يكشفون عن المعنى بالجنس او بالنوع او
بالنوع او باللازم او بالخاصة او بالضد او بالمرادف او غير ذلك مما يكشف عن المعنى
ويميزه وذلك لانهم اذا كان مقصودهم تمييز المعنى في الجملة دون بيان الكنه والحقيقة
اكتفوا بما يحصل به التمييز دون ما زاد وهذا كثيرا ما يقع منهم كما هو غير خفي على
المتتبع وان كان الناقل غير لغوي يجب ان ينظر في حاله من انه من اهل الاعتماد
ومن لديه اولا واذا الحال فيهما مختلف ثم ينبغي بعد ذلك مراجعة كتب اللغة
اذ الانسان قد يغفل وينسى هم والحاصل ان المناط في ذلك هو التحري
والتفحص بحيث يحصل العلم او الظن الموجب للعمل خصوصا في المقام الذي هو حكم الشرع

(وعلى ان يقال فيما نقله فيقبل نقله ويعارض به نقل اللغوي فيكون معارضا لنقله الظاهر)

المقام السرابع لو ورد تفسير معنى اللغوي في خبر عن الائمة عليهم السلام فلا يخلو اما ان
يكون موافقا لما عند اهل اللغة او موافقا لخلافا فان كان موافقا اخذ به ولا اشكال
سواء كان الخبر الوارد به حجة او ليس بحجة لانه ان كان حجة كان حجة اخذ به على الاطلاق
وان كان ليس بحجة فقد اعتضد بنقل اللغوي وان كان مخالفا فلا يخلو اما ان
يكون مفيدا للعلم كالخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرائن التي تفيد العلم بصدوره
صنعه واما ان لا تكون كذلك فان كان الاول اخذ به لانه قد بان عما في الواقع
لانه قال انه غاية ما افاد نا قطعية الصدور لا انا نقول ان الشارع قد بان لنا
عما في الواقع والشارع عالما بما في الواقع واللغوي لا يعلم بشيء فيقدم كلام الشارع
وكذلك لو عارض الفهم العرفي لانه قد بان لنا عما في الواقع يجب الاخذ به لان
الفهم قد يخطئ والشارع لا يخطئ وان كان الثاني فان كان مجتهدا كخبر العدل
الثقة او كان مجعولا بما يصير حجة او لا فان كان الثاني فالظاهر انه يقدم
قول اللغوي لانه اقوى بالامارات التي تقدمت فيكون اقوى ولم يقم
دليل على حجية مثل هذا الخبر بخلاف كلام اللغوي كما تقدم وان كان الاول
فالظاهر التعارض لانه كل منهما حجة ويمكن ان يرجح كلام اللغوي بانه
بانه اقوى كشفا عما في الواقع لوجوه الاول ما دل للتابديل على حجية نقل اللغة
وصدق ما في كتب اللغة مما يفيد العلم وحجية خبر الواحد وان ثبت بالدليل
على الاول ذلك الدليل لم يدل على صدقه او على انه هنا افاد ظن قوي
واما دل على حجيته وان كان مفاده الظن والحاصل انه غير دال على الا
بخبر الواحد كونه حجة وان افاد ظنا قويا والظن وما دل على الاخذ بخبر اللغوي
كونه حجة

كونه حجة وكونه صادقا في دعواه او مطابقا للصحة كما تقدم وهذا خبر الواحد
ليس كذلك فانه ليس فيه امارة تدل على صدق الراوي بل من حيث ان الشارع جعله دليلا
وطريقا فكان احد هما غير الآخر فيكون حجية نقل اللغوي دالا على ما في الخارج من نقل
خبر الواحد وحكايته عما في الخارج اقوى من خبر العدل بما تقدم من ان الدليل
في نقل اللغوي دال على حجيته وصدقه فكان حجة وكاشفا والدليل في خبر الواحد
دال على حجيته فقط وليس فيه ما يدل على العلم بصدقه او الرجحان بما قام الدليل
على صدقه اقرب الى الكشف مما قام الدليل على حجيته فقط ومما يدل على ذلك
ان ما دل على حجية نقل اللغوي فانما دل على حجيته دال على ضبط عالم الضبط
بل كان هو المناط في الحجية وما دل على حجية خبر العدل وشبهه انما دل على الحجية
ولم يدل على ضبطهم ولا يرجع الى خبر الظابط وهو ما ثبت ضبطه مقدم على
على غيره لان الضبط هو الركن الاعظم في مقام الترجيح من حيث بعد احتمال
الخطاء بالنسبة اليه وقربه من غيره ومما يدل على ذلك قلة الوسائط بالنسبة
الى النقل اللغوي وكثرتها بالنسبة الى نقل المتشرعة وهو ما ضعف تقديم النقل
اللغوي لانه ما قلت وسائطه اقرب الى الصواب الرابع ان الاخبار الشرعية قد
دخلها من الدس والكذب والتقييد بما لا يخفى ونقل اهل اللغة لم يدخل عليه شيء
من ذلك فيكون اقرب الى الصدق من خبر العدل وهذا كله اما لو تعارض خبر اللغوي

ح ويمكن القول بترجيح الخبر العدل على اللغوي اولا لان اللغوي قابل للخطأ في فهمه خصوصا اذا كان الطريق طريق اجتهاد وثانيا انه قد ورد النص من الشارع الاخذ به مع الامور النظرية وذلك لم يرد به نص فكان اقوى في الحجية الثالث قد ورد الامر به على جهة التعبد لا من جهة افادته للظن كما هو معلوم من محله وذلك ليس كذلك فكان اقوى في الاخذ به الرابع ما لمكان العدل الثقة بعد ثبوتها ليودع ما هو كذلك في كتابه ويمكن ان يكون اقرب الى الصدق فيكون اقوى والخامس ان التدليس الذي وقع في الاخبار انما هو وقع في الاحكام لا في معاني الالفاظ فلا يكون مضعفا لما نحن فيه فكان اقوى واما اذا تعارض النقل الشرعي مع العرفي في الفهم فيمكن تقديم الفهم العرفي لانه قرينة عليه الواقع وانه مكلف بعمله الا اذا ذهب العلم بترجيح الى الامور الظنية التي يثبت العمل بها فيكون معذورا عليها ويمكن العمل بالخبر لاحتمال الخطأ في الفهم والا نقول بعدم الشارع به هو حجة وابن العلم من احتمال الخطأ والخطأ ظاهر وموجود لا انا نراهم يختلفون في الفهم الى خمسة اقوال والكل يدعي في الاول وكل من يدعي ان فهمه هو الواقعي الغير والمفروض انه للمعنى ولعدا لغير فكيف يعتمد عليه وغير ذلك العبد الذي هو حجة هذه كلمة النقل اللغوي والنقل الشرعي والفهم العرفي من حيث انفسها والا فربما تحصل امارات واعتضادات بحيث يصير الاضعف اقوى من الاقوى به فيجب الاخذ بالاضعف وقد يكون امارات واعتضادات بحيث يصير اضعف من الاضعف فيكون اقوى من غير الاضعف

قال

فائدة في تحرير التبادر وما يعرف به الحقيقة والمجاز عند الشارع اعلم ان افهام اللفظ للمعنى تارة يكون بواسطة الوضع واخرى يكون بواسطة القرينة فما يكون بواسطة فهم المعبر عنه في لسانهم يكون اللفظ بنفسه فهم يعني الواسطة امر اخر ما عدا الوضع على هذا الوضع فكان الوضع صار كالجزء من اللفظ لانه صفة من صفات اللفظ وليس هو كذلك لانه امور خارجة عن اللفظ وليست من صفاته بل في الحقيقة ان اللفظ بعد العلم بالوضع اما على المعنى ووضع له هو الذي دل على ذلك المعنى بنفسه بخلاف القرائن الدالة التي بواسطة القرينة او ان القرينة هي التي دلت على افهام الغير بين وعلى كل حال يدل على المعنى بنفسه ومن اجل ذلك كان ما يستفاد من اللفظ بواسطة الوضع ابعد الى الفهم والذهن مما يستفاد من اللفظ بواسطة غيره من القرينة لانه عند حصول اللفظ يحصل الفهم ولا يحتاج الى امر زائد على حصول اللفظ لانه هو الذي فهم المعنى بنفسه متى حصل حصل الفهم البتة والوضع هذا لانه بعد وضعه وجعله علة ان يكون هذا الوضع صفة اعتبارية ليست هي موجودة موجودة في الذهن متى حصل كان الفهم بنفس اللفظ كما هو غير خفي على من تامل وهذا بخلاف القرينة الخارجية اذ القرينة ليست كذلك مما سيأتي ذكره فانه لا يفهم المعنى الا بعد تصور اللفظ مع القرينة ثم بعد تصور القرينة تعرف المعنى المراد وتفهم من اللفظ فتصور اللفظ يوجب تصور ما يفهم منه فلما تصورت القرينة اوجب ما افهمته فكان ما يفهم اللفظ بواسطة الوضع اقرب الى الذهن مما يفهم اللفظ بواسطة القرينة ومن هنا تعرف ان القرينة معينة لكونه المراد بهذا اللفظ وما استعمل هذا اللفظ هو هذا المعنى دون غيره

فتكون كما هو صارف معين ويدل على ذلك فهم اهل العرف وصاهم عليه والا فهما كانت
صارفة فقط وليست معينة لما امكن افهام المعنى المراد فيما اذا كانت القرينة مشتركة
بين معنيين مجازيين وهو باطل بلا شبهة ولكان فهم المعنى المجازي بحضور صدر
نقل اللفظ دون القرينة وهو باطل فكان الحوالة القرينة صرفة الى اللفظ الا
صدر لولا ما دلت على ان اللفظ المستعمل في مدلولها واريد عند صادفها الا تقتضي صارفة
فقط كما هو غير خفي على من تامل فيما مر تسمع اعلم ان التبادر هل هو عبارة عن نفس
افهام اللفظ للمعنى او عبارة عن سبقة الى الفهم من اللفظ الظاهر الاول وان كان
متلازمين في زمان ومتحدين وجودا فهما متغايران مفهوما فان السبق البتة وهذا غير خفي
على من تامل ومن هنا يبين ان ليس مجرد السبق والتبادر دليل الحقيقة وانما هو
من حيث كشفه واليا به وملازمته لكون اللفظ افهم المعنى بنفسه وبوضع الواضع
كما عرفت فيما مر من الملازمة بين الامرين ومن هنا يبين ان الوجه في كون
التبادر دليل الحقيقة وذلك انه لما كان التبادر كاشفا عن كون اللفظ
افهم بنفسه بوضع عرفت من انه لا يكون ولا يتفرع الا على افهام اللفظ للمعنى بنفسه
ولاجل هذا كان التبادر لا يكون دليل الحقيقة حتى يكون ناشئا عن نفس
اللفظ ومتى كان ناشئا عن غير اللفظ او عن اللفظ بوساطة غير ما عدا
الوضع لا يكون دليل الحقيقة لانه لا يكون كاشفا عن شيء مما مر فكيف يكون دليل
الحقيقة وهل يكون دليل المجاز املا قلت هذا اعني عدم التبادر ان كان ناشئا
عن نفس اللفظ بان يكون عدم التبادر نفس اللفظ لا يوجب التبادر ولا يقتضيه كان دليل

المجاز البتة

المجاز البتة لانه لو كان موضوعا لافهمه ومتى حصل الافهام وامكن حصل التبادر لما
واوجب التبادر بنفسه فلما كان نفس اللفظ من حيث هو لا يوجب تبادر ذلك المعنى علم
انه ليس موضوعا له لانه لو كان موضوعا له لحصل التبادر واما اذا كان ناشئا عن اللفظ
بان يكون نفس اللفظ من حيث هو يوجب تبادر المعنى لكن حصل له ما يمنع ذلك
كدليل المجاز ومثل ما ذكرنا علمنا بان التبادر لم ينشأ عن نفس اللفظ وانما نشأ عن غيره
فانه لا يكون حينئذ دليل الحقيقة لما مر اذا عرفت هذا فاعلم بان التبادر او عدمه حصل
من نفس اللفظ وان نفس اللفظ اوجبه وقضى به والحاكم في ذلك انما هو التبادر
يحكم بالحقيقة ومع عدمه يحكم بالمجاز ولفرع نعلم بان اللفظ لم يوجب ذلك وهو يقتضيه
ولا ايضا انه حكم لا يحكم بالحقيقة ولا بالمجاز ومع ذلك فلا ندري ان هذا التبادر مثلا
او عدم التبادر مثلا هل حصل من نفس اللفظ وهو الذي اوجبه وقضى به او انه حصل
منه بوساطة امر اخر غير الوضع او حصل من غير اللفظ والامر هنا كما هو على
الاخر وسيأتي الكلام في ذلك هما انت اللهم في المقام الاول واجعل ذلك كان التبادر دليل
الحقيقة من حيث ان التبادر كاشف عن ان اللفظ هو الذي افهم المعنى بنفسه وهذا
موجب لكون اللفظ موضوعا لما افهمه واللهم اجعل افهام المعنى لانتفاء الدلالة الذاتية
والقرينة كما هو المفروض وبالجملة اذا عرفت ان عدم التبادر ان كان من حيث ان نفس
اللفظ لم يقتض عدم افهام المعنى يكون دليل المجاز بالاتفاق وان كان نفس اللفظ
يوجب التبادر لكن حصل هناك ما يوجب عدم التبادر لم يكن دليل المجاز كما ان
حصل التبادر من غير اللفظ لا يكون دليل الحقيقة كما مر هذا كله فيما يكون بوساطة الوضع

واما ما يكون بواسطة القرائن فقد عرفت ان الفهم يكون من اللفظ من حيث ان القرينة اوجبت
استعماله فيما تدل عليه وان القرينة يكون تارة ما يكون بالوضع بل هي نفسه وذلك الا ان
الفرق بينهما هو ان الوضع صفة اللفظ اذا تجرد لخلو القرائن امور خارجة ومن هنا
كان صار افهام اللفظ بواسطة الواضع حقيقة وصار افهامه بواسطة القرائن مجازا لانه بعد
جعله علامة على ذلك المعنى وجعله موضوعا صار ذلك المعنى لحقيقة اللفظ وهو الذي
يستحقه اللفظ ويصح ان يطلق عليه ويستعمل فيه وصار استعماله في غير ذلك المعنى
كانه خروج عما يقتضيه اللفظ وتجاوز عما يقتضيه اللفظ وعما هو له وصار ينقل له
من حقيقة الى غيرها ومن هنا كان الاصل في الاستعمال الحقيقة وكان الواجب
حمل اللفظ على حقيقته حتى يدل الدليل على ان المتكلم عدل عن ذلك الى غيره وان
المتكلم لم يرد به حقيقته ولم يستعمله فيها واغا اراد غير الحقيقة واستعمل اللفظ
فيه لان تشخيص ما استعمل فيه اللفظ راجع الى المتكلم فيما قصد استعمال اللفظ فيه فكان
اللفظ مستعملا فيه سواء كان المعنى الحقيقي او غيره واعرف ان المعرفة ما استعمل فيه اللفظ
متفرع على معرفة ان المتكلم ما اراد به هو ان اللفظ ما كان اغا يأتي به المتكلم ليدل به على
مراده لان يستعمل فيما وضع له او في غيرها وضع له فقط تشهيا ولهوا ولعبا لانه معلوم
بطلانه في حق العقلاء فكان المتكلم اغا يستعمل اللفظ في مراده فلا بد من معرفة مراده
اولا ثم يحكم بان اللفظ استعمل في المعنى الذي اراده وما كان اللفظ يجب حمله على حقيقته
فعند اتيان المتكلم بهذا اللفظ ليدل به على مراد فان كان مراده هو حقيقة اللفظ
فذاك ولا يحتاج الى ان يدل من ان يأتي باللفظ لانه موضوع للمعنى ودال عليه وان

كان مراده

كان مراده غير ما هو حقيقة اللفظ وغيره وجب على المتكلم ان يأتي مع اللفظ
بما يدل على ذلك من القرائن وما يفهم ذلك لان نقل اللفظ لا يدل على مراده فلا
فلا يمكن فهم ما اراد لعدم ما يدل عليه وقد يكون من قبيل الهزل واللغط وهو خارج عن
محل الكلام والبحث فاللفظ الذي يصدر من المتكلم اما ان يقترن معه ما يدل على
على ان المراد للمتكلم خلاف ظاهر اللفظ فيخرج حينئذ اللفظ عن ظاهره الى ما دلت
عليه القرينة طا عرفت من انه يجب صرف اللفظ عن ظاهره الى مراد المتكلم وحمله عليه
واما ان يكون مجردا عما يدل على ان مراد المتكلم خلاف ظاهر اللفظ وحينئذ يجب حمله
على ظاهره فكان المناط في معرفة ما استعمل فيه اللفظ وما لم يستعمل فيه هو مراد
المتكلم ثم ان الكشف على مراد المتكلم بطهور اللفظ مع عدم اقتران ما يخالف ظهوره
بالقرينة ومن هنا تعرف انه يجب ان تكون القرينة مع كونها دالة على مراد المتكلم
والمعنى المجازي اقوى من هذا الظهور من حيث الدلالة على مراد المتكلم وفي دلالته
وان كانت هي ضعيفة نفسها ومتى كانت القرينة في دلالتها على مراد المتكلم اضعف
من دلالة ذلك الظهور وجب العمل بمقتضى ذلك الظهور من ابقاء اللفظ على
حقيقته ولا لتزم الاخذ بالمرجوح وطرح الراجح وهو ضروري البطلان ومتى
كانت القرينة مساوية للظهور في الدلالة على مراد المتكلم وجب الوقف لانه ترجيح
احدهما على الآخر من دون مرجح باطل ايضا بالضرورة ومن هنا تعرف ايضا
اذا كان مع اللفظ ما يدل على مراد المتكلم اما ان يكون موافقا لظاهر اللفظ

فيكون موكولا الى اجتهاد المخاطب فان كان الاول اقوى من ظاهر اللفظ وجب صرف اللفظ
وحمله عليه وان كان ظاهر اللفظ اقوى او تساويا فقد عرفت حكمه وعرفت هناك ايضا
ان سبب صرف القرينة لظاهر الالفاظ عن معانيها الحقيقية هو ميثة كشفها عن مراد المتكلم
الموجب لحملها على مراد المتكلم وصرفها عنها الى المعاني المجازية ثم ان هذه القرينة توجب صرف
اللفظ عن المعنى الحقيقي ولا يصح معها حمل اللفظ على المعنى الحقيقي الا ان كما عرفت فيما قدمنا
ما توجب صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي بنفسها فقد المتكلم الصرف بها
اولم يقصد وذلك فيما اذا كانت القرينة عقلية او عادية كما فيما اذا كان الحكم لا يصلح
تعلقه بالمعنى الحقيقي اولا يصلح حمله على المعنى الحقيقي وعينه ذلك عقلا كما في قوله تعالى
وجاء ربك والملك صفا وان الله يأمرك ان تذبحوا بقرة ونحو ذلك وكما فيما اذا كان الحكم لا يصلح
تعلقه بالمعنى الحقيقي اولا يصلح حمله على المعنى الحقيقي وعينه ذلك عادة كما في قولك لا آكل جميع
الرمان واشربن جميع المياه الى غير ذلك مما هو من هذا النحو وضابطا ان توجب صرف اللفظ عن
المعنى الحقيقي بنفسها بان يصح معها حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وذلك كما في القرائن المقامية
وما يأتي به المتكلم من القرائن اللفظية كحرف التشبيه ونحو ثبت العرش ثم اعلم ان ما ذكرنا من
الغلبة والشهرة انما عرفت ذلك فاعلم ان هنا مقامين الاول فيما اذا استعمل اللفظ في المعنى
وقطعنا باستعمال اللفظ عند الاناث كنا في ان هذا الاستعمال هل هو على جهة الحقيقة او هل هو
معنى حقيقي للفظ او موضوع له او ان الاستعمال على جهة المجاز وان هذا المعنى معنى مجازي
للفظ واللفظ انما هو موضوع له وذلك لان من قطع بان اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه ولم يقطع
بانه مجاز

فيما علمنا
بانه مجاز ولا امكانه هاتين الصورتين ومن شك في الكلام هكذا وكان عنده للمقام الثاني فانه لا
المعنى الحقيقي من المعنى المجازي ثم استعمل اللفظ فلا شك في ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وبيانه
تحرير النظر في الفائدة التي عقد هذه المقالة التي هي في بيان ذلك الشأن فاذا عرفت ذلك فاعلم ان
ان هذا المعنى المستعمل فيه اما ان يكون مجازا وليس لهذا اللفظ معنى غير هذا المعنى هو حقيقة
فيه او موضوع له اما هو لم يكن حقيقة معنى مجازي غيرها اللفظ مستعمل فيه او لم يكن كذلك غير
المعنى بالمرة واما ان يكون مجازا لكن اللفظ له معنى غير هذا المعنى هو حقيقة فيه واما ان
يكون مشتركا سواء كان ذلك اللفظ معنى غير ما استعمل فيه اللفظ هو حقيقة او لم يكن وعلى
كل حال فما هذا اللفظ الدال على المعنى اما ان يكون مجردا وليس معه ما يصلح لان يفهم ذلك
المعنى من اللفظ بواسطته واما ان يكون معه ما يصلح لان يفهم ذلك المعنى من اللفظ
بواسطته واما ان يكون مشتركا فيه اصل وجوده فيحصل من ضرب هذه الثلاثة في الثلاثة
المتقدمة تسعة صور الصورة الاولى ما اذا كان المستعمل فيه اللفظ متحدا وليس لذلك اللفظ
معنى هو حقيقة فيه غير هذا المعنى وكان مجردا مما يصلح لان يكون قرينة ولا امكان في هذا
الافهام اعني افهام اللفظ لمعناه الى الوضع لفقدان القرينة كما هو المفروض وهذه الصورة
لما عرفت من انه متفرع عن افهام اللفظ لمعناه بنفسه وهو ثابت فيثبت التبادر بشبهة هذه الصورة
الثانية وهي الصورة الاولى بحالها الا انه مع اللفظ ما يصلح لان يكون قرينة
الصورة تحتها صورة ثلث لانا اما ان نعلم بان اللفظ افهم المعنى بنفسه لا بواسطة القرينة
ولا ريب ان التبادر هنا متحقق لان هذا الافهام مستند الى مجرد اللفظ لانتفاء القرينة

كما هو المفروض وهو بعد ثبوت يثبت التبادر البتة لانه متفرع ولازم له كما مر واما ان نعلم
بان اللفظ افهم المعنى بواسطة القرينة والاشكال هنا في عدم تحقق التبادر لان ما لم يكن من
افهام اللفظ المعنى من نفس اللفظ حتى يتفرع عليه التبادر وانما هو بواسطة القرينة فكيف يثبت التبادر المتفرع
على افهام اللفظ المعنى بنفسه ويجب ان يكون مجازا وان لزم منه خلو اللفظ عن الحقيقة فيكون
مجازا بلا حقيقة الا ان بعد دلالة الدليل من بحث غير ان هذا ان لم يكن فرض شئ
نادر الوقوع جدا والاقل غير جائز الوقوع الصورة الثالثة هو الصورة الاولى
بحالها الا انا شككنا في ان افهام اللفظ المعنى هل كان بنفسه وبواسطة الوضع او بواسطة
احدهما لا ان فالاول وقوع الا ان الاستعمال لان الاصل فيه الحقيقة الا اذا لزم منه الاشتراك
فانه يكون اعم من الحقيقة والمجاز والاشتراك هنا غير لازم لان المفروض اتحاد المعنى
وليس للفظ معنى غير هذا المعنى الثاني انا لو قلنا بالمجاز نعم يلزم خلو اللفظ عن الحقيقة
ويلزم ان يكون مجازا بلا حقيقة وهذا لم يطلانه والا فهو غير موجود في كلام
العرب ولم يقع منه وان وقع فهو نادر لا يليق السيد فكيف يحمل عليه ذلك
ومتى حمل الفرد المشكوك فيه على مثل ذلك وادخل فيه بل ان حمل وادخل فانما يحمل
ويدخل فيما هو الغالب الكثير كما هو المتفق عليه على انه لو سلم صحة وقوع المجاز
بلا حقيقة فلا نسلم صحة وقوعه من دون وضع سابق لغير ذلك المعنى للمجاز وانه
لا يشترط فيه الاسبق الحقيقة والاسبق الوضع كيف وهذا قائل به من احد من العلماء كما هو
غير خفي على المتتبع ولا ريب ان ما نحن فيه من هذا القبيل كما هو المفروض الوجه
الثالث

الوجه الثالث ان هذا المستعمل فيه اللفظ اما ان يكون لذلك اللفظ هو حقيقة فيه او لا يكون
فان كان الاول فلا اشكال وان كان الثاني لزم خلو معنى تستند الحاجة اليه من الوضع وهو غير
جائز لخلو الفعل عما يقتضي الحكمة كما مر في محله وهذا لا يلزم على الشق الاول لثبوت لفظ موضوع
له وهذا غير خفي على المتامل وما يقال من ان افهام اللفظ بنفسه لا يكون الا بواسطة الوضع
ولا ريب ان الاصل عدم منضم وفيه لان الاصل دليل عند عدم الدليل وقد ثبت ان اللفظ حقيقة
فيما استعمل فيه وان اللفظ افهم بنفسه للازم من التبادر وقد عرفت ان هذا لا يكون الا بعد الوضع
كما هو غير خفي والاحتمال الثاني وجهين الاول انا لو رتبنا اثر لو كان لربما الا ان احدهما
مقطوع بوجوده والاخر مشكوك فيه فانا نحكم بان الاثر مستند وسببه ما هو مقطوع بوجوده
دون ما هو مشكوك بوجوده لان الاصل عدمه والحق فيه من هذا القبيل لانا شككنا في ان
افهام اللفظ لمعناه هل كان بواسطة الوضع للمنفي بالاصل او بواسطة القرينة المقطوع بوجودها
فالواجب الحكم بان افهام اللفظ لمعناه كان بواسطة القرينة المقطوع بها دون الوضع
المشكوك فيه المنفي بالاصل وفيه نظر وذلك لان الاصل ما نحن فيه ليس من هذا القبيل
لما عرفت من ثبوت الوضع بالادلة التي مرت عليك المقدمة على الاصل كما مر فيكون من
قبيل ما اذا رتبنا اثرا وكان هناك سببان كل منهما محكوم بوجوده وثبوته لكن شككنا
في ان هذا الاثر الى اي هما يستند فهو كما يكون وجود احدهما لا عين من استناد الاثر الاخر يجوز
ان يكون وجود احدهما الاثر مع وجود الاخر واخر يكون وجود احدهما ما نفا من استناد
الاثر الى الاخر ومع هذا كون الاثر مستندا اليه وانه هو المؤثر لذلك الاثر ففي الاول
يقع الشك بينهما فيرجع الى الترجيح وفي الثاني يمتنع وقوع الشك لانه مع وجود احدهما يجب

ذلك الاثر يجب الحكم باستناد الاثر اليه ويمتنع استناده الى غيره فكيف يتصور وقوع الشك
في ذلك وصاحبنا فيه من هذا القبيل لانه حصل هناك اثر اعني افهام اللفظ لمعناه وهناك
امر سببي لهذا الوضع وقد اثبت وجوده وفيما نحن فيه اللفظ الثاني القرينة المسلم وجودها وشككنا في ان
هذا الافهام هل حصل بواسطة الوضع او بواسطة القرينة وقد عرفت فيما مر انه قد ثبت الوضع
امتنع ان يكون الافهام بواسطة القرينة وجب ان يكون بواسطة الوضع لانه قد كان
اللفظ موضوعا لمعنى فهم عند الاطلاق فكيف يتصور مع ذلك استناد الافهام الى القرينة كما هو
غير خفي على من راجع ما مر فتكون من القسم الاول فيمتنع حينئذ وقوع الشك اما مع
يكون استناد الافهام الى الوضع معلوما واستناده الى القرينة مقطوعا بعدمه فيمتنع
الحكم عليه بالوجه الذي مر من القسم الثاني وان الوضع لا يمنع من استناد الافهام الى القرينة
وان الشك وقع في ان هذا الافهام هو مستند الى الوضع او الى القرينة لوجب العود بالاستناد
الى الوضع لما عرفت من انه في مثل ذلك يرجع الى المرجحات والاريب ان الترجيح لكون افهام
اللفظ للمعنى مستندا الى الوضع دون القرينة لما عرفت فيما مر من ان الاستناد الى القرينة
يوجب خلو اللفظ عن الحقيقة وان يكون مجازا بلا حقيقة ومخالفة اصل الاستعمال

وقد مر الكلام في ذلك مفصلا في الوجه الاول والثاني من اوجه الاحتمال الاول
الوجه الثاني لو كان اللفظ بنفسه هو المفهم للمعنى لكانت القرينة مؤكدة على اول
اللفظ والاريب ان التاسيس اعني كونه مفيدا لما لم يكن مفهوما سابقا احق من التاكيد
والوجه في كون التاسيس خيرا من التاكيد هو انه لو كان التاكيد عبارة عن كون اللفظ
مفيدا فائدة اخرى هي افادته لما افاده اللفظ الاحق لان يؤكد ما افاده السابق

باقادته السابق والاريب انه هذا على خلاف الاصل والظاهر ان كون الاصل
في الكلام ان يوتى به على وجه يفهم المطلوب بلا تاكيد وفي اتيانه تاكيدا يخل بالاشياء
تحصل توجيها لكون المتكلم غبيا او يكون المقام مقام التباس الحال اعاذنا الله فيؤكد
الكلام حينئذ بما يحصل به ذلك والاريب انه امتثال ذلك الاصل عدم وعدم ما يوجب
عدم التاكيد لان الاصل عدم موجب فحكم الاصل عدم كون المتكلم اتى باللفظ الاول
مؤكدا به لان الاصل عدم حصول ما يوجب التاكيد حتى يلتزم به وايضا الاصل عدم
حصول ما افاده الثاني واوجب الابعاد الاتيان به لانه المتيقن لانه كون هذا المعنى
يتفاد بعد هذين اللفظين متيقن وكونه يتفاد بعد الاول ومنه دون الثاني
الاصل عدمه حتى يثبت وايضا الاصل وايضا هذا المعنى لم يكن مستفادا وحاصلا
والاصل تاخره الى ما بعد اللفظ الثاني لانه بعد الثاني يكون متيقن الثبوت والوجود
وقبله مشكوك فيه والاريب انه ما كان معلوم العدم يحكم بان الاصل تاخره ويستصحب ذلك
العدم ما دام مشكوكا فيه حتى يعلم بثبوته فيحكم بوجوده وينقطع الاستصحاب اذا عرفت
ذلك بان لك ان التاسيس خير من التاكيد بل يجب الحمل على التاسيس حتى يثبت التاكيد ولا
يجوز الحمل على التاكيد الا بعد ثبوته وقد عرفت فيما مر ان افهام اللفظ المعنى
اذا كان بواسطة الوضع تكون القرينة مؤكدة واذا كان بواسطة القرينة تكون هي
وقد عرفت انه يجب الحمل على التاسيس حتى يثبت التاكيد فيجب حمل القرينة على كونها مؤسسة حتى
يثبت كونها مؤكدة وليس معنى كونها مؤسسة الا كون اللفظ افهم معناه بواسطتها وهو المطلوب
وحينئذ نظر وذلك انك قد عرفت انه يجب الحمل على التاسيس الا اذا دل الدليل على التاكيد فانه يجب

للحمل عليه ثم ان الدليل مر يدل على ان هذا اللفظ اتى به التاكيد واخر يدل على ثبوت ما يوجب
كونه للتاكيد والحال فيهما كما هو غير خفي وقد دل الدليل على ان اللفظ حقيقة فيما
استعمل فيه وموضوع له ومفهم لنفسه وهذا يوجب كون القرينة هو كذا مما افهم اللفظ فيما بعد
قيام الدليل على التاكيد يوجب العمل به والحمل عليه دون التاسيس وهذا غير خفي على المتامل على
ان هذا الدليل انه دل فانما يدل على بعض المدعى وذلك لانه خاص بالالفاظ ولا يجري فيما
عداها من الالفاظ من القرائن العقلية والعادية والحالية والشهرة الغلبة فان جميع
ذلك لا يتصور فيه ما تقدم من التاسيس والتاكيد لان المتكلم يا تي بها وليست هي
مدلول اللفظ المستعمل حتى يجري فيه ما تقدم من الكلام بل هي موجودة على كل حال وما
يقال من انه متى ثبت استناد الافهام الى القرينة حاله كونها لغضيه ثبت فيما
عداها من حيث لا قائل بالفصل لانا نقول ان هذا الاستدلال اما ان يكون من
باب وانهم اتفقوا على ان حكم الجميع واحد وان استناد الفهم الى القرينة اللفظية ليس هو الا
من حيث كونها قرينة فيكون الحكم في الجميع واحدا اما ان يكون من حيث نفس افهامهم
وانهم اتفقوا على ان حكم الموضعين واحد فيسري الحكم الى الاخر من حيث حكمهم و
واتفاقهم على ان حكم احدهما حكم واحد ما يثبت لاحدهما يثبت للاخر فان كان الاول
فغير مطلق نسلم على ان تامل فيما مر من حيث ان الذي يثبت ودل على الدليل انما
هو خصوص الفاظ وان القرينة توجب استناد الافهام اليها فيما اذا كانت لغضيه
لا غير ولم يدل الدليل على ان هذا حكم القرينة من حيث هي فالواجب الاعتقاد
على محل الدليل ولا يتعدى الى غيره وان كان الثاني فلا نسلم ان الاجماع على هذا النحو

فتامل

في هذا الموضع حجة كما هو محرر في موضعه في تحرير ما يثبت به الحقيقة الشرعية ولو سلمنا حجيته فلا نسلم
انه يتحقق كيف ولم نر احدا تعرض لذلك بعنى يمكن ان يدعى ذلك هنا فاتفاق حتى يجعل
دليلا بالامر بالعكس فانك لو حجت الى مضان كلا صحيح مطاوى الجانب لرشيح
يصر جون بالحكم بالحقيقة في جل ذلك كثير من هذا الباب وليس هو الا ما قلناه ومن هنا
بان لك ما في ادلة واتضح انه متى ما افاد اللفظ معنى وافهم على هذا الوجه حكم بان ذلك المعنى
من نفس اللفظ بواسطة الوضع حتى يدل الدليل على انه بواسطة غير الوضع الصورة
الرابعة ما اذا كان المعنى المستعمل فيه اللفظ متحدا ولذلك اللفظ معنى هو حقيقة
فيه غير هذا المعنى المستعمل فيه اللفظ الا ان الدليل دل على ان اللفظ حقيقة فيما
استعمل فيه والاشكال هنا اذ ما بعد دلالة الدليل من بحث الصورة الخامسة
هي الرابعة بعينها الا ان علمنا بان اللفظ مجاز فيما استعمل فيه وهذا تحته صور
لان منشا هذا المعنى ان كان لفظ هو حقيقة فيه وكان بين المعنيين مناسبة
ولو بعيدة فالاشكال يكون من باب الحقيقة والمجاز لان ما في الاحتمال
لا يجري هنا لان الاستعمال هنا اعم من الحقيقة والمجاز من حيث لزوم الاشتراك
ولا يلزم منه خلو المجاز عن الحقيقة والخلو المعنى عن الوضع مع جريانه في
الاحتمال الثاني وهذا لا يخفى على ذي مكنة وان كان ليس لفظ هو حقيقة فيه
غير هذا اللفظ وكان هناك مناسبة بين المعنيين كان من قبيل الصورة الثانية

اى يكون معنى خالى من الوضع وقد عرفت ان غير جايز من حيث الحكمة فيكون ح شئ
فرضى وان كان ذلك المعنى لفظ هو حقيقة فيه غير هذا اللفظ لكن لا مناسبة هناك
هناك بين المستعمل فيه اللفظ وبين ما اللفظ حقيقة فيه من المعانى يكون ح مجاز
بلا حقيقة لان صحة المجاز مشروطة بوجود المناسبة وبطلان غير خفى فيكون ايضا
شئ فرضى كالذى سابقه لعدم وجوده فى الخارج الصورة السادسة هى الرابعة ايضا
بعينها الا انا تمكنا فى ان الاستعمال هل هو على الحقيقة او على المجاز وهذه الصورة
يجرى فيها ما فى الخامسة من الصور لان ذلك المعنى المستعمل فيه اللفظ المشكوك فيه
اما ان يكون لفظ اخر هو حقيقة فيه وبينه وبين ما اللفظ حقيقة فيه مناسبة
والحكم هنا فى الحكم بالمجاز زيد دون الحقيقة ولا لزم الاشتراك والمجاز اولى منه
عند التعارض ولا يجرى فيه ما تقدم فى الاحتمال الاول لان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز عند لزوم الاشتراك ولا يلزم منه مجاز بلا حقيقة والخلو للمعنى
عن الوضع هنا مع جريان ما تقدم فى الاحتمال الثانى فيه ومن هنا وجب
القول بالحكم بالمجاز زيد واما ان يكون هناك مناسبة بين ما استعمل فيه اللفظ وما
هو حقيقة فيه وليس لهذا اللفظ موضوع تعارض هنا عندنا امران احدهما يقتضى
بالمجاز زيد وهو جريان او جه الاحتمال الثانى من حيث ان الاصل والظاهر
استناد الاول الى ما هو المقطوع به دون المشكوك فيه اعنى الوضع لان الاصل

عدم من القرينة

۱۵۳

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق وعليه نتوكل

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين للصحاح المستفيضة بل الصحيحة
معوية بن عمار وابن وهب عن الصادق عليه السلام لكل صلوة وقتان واول وقت افضله وصحيحة عبد الله بن
سنان عنه ع سئله الى غير ذلك من الاخبار وعن ابن البراج عن بعض الاصحاب ان للمغرب خصوصا ووقتا واحدا
عند غروب الشمس لصحيحة الشحام انه سئل الصادق ع عن وقت المغرب فقال ان جبرئيل ع اتى النبي صلى الله عليه
وآله لكل صلوة بوقتين الا المغرب فان وقتها واحد ووقتها وجوبها ولصحيحة الفضلاء مثل زكريا وقت
نوعا ما غيبوبة الشفق قال الكليني بعد نقل هذه الصحيحة وقد ان لها الوقتين وآخر وقتها سقوط الشفق وليس
ما بينهما الا الاول لان الشفق هو الحمرة وليس بين غيبوبة الشمس وغيبوبة الشفق الا ان يسير وذلك ان علامة غيبوبة
الشمس ارتفاع الحمرة المعتلة وليس منه وبين غيبوبتها الا قدر ما يصلي المصلي المغرب ونوافلها على تؤدة وسكون
يتهيأ وغير انه سيجيء ان المغرب يمتد وقتها الى نصف الليل فلا زم ذلك ان لكل صلوة وقت فضيلة ممتد
بخلاف المغرب فيدل اصحاب المذكورة على الذهب الشهير من كون اول الوقتين وقت الفضل والآخر وقت الاجزاء
سيجيء انهم يستدلون لذلك سيجيء تمام الكلام وحملوا الخبر على شدة التأكيد في وقت فضيلة المغرب
فالوا انها وقت واحد اي لا يجوز تعمل في وقت فضيلتها كما غابت فلا قبل الزوال عبارة عن ميل الشمس
عن وسط السماء وانحرافها من دائرة نصف النهار وكون اول وقت الظهر اجماعي بل ضروري الدين ويدل
عليه الاخبار رابعة مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر واذا
غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الى غير ذلك مما لا يحصى وما ورد في الاخبار من ان وقت الظهر بعد
الزوال بقدم او نحو ذلك ومثل صحيحة اسمعيل بن عبد الخالق عن الصادق عليه السلام عن وقت الظهر فقال بعد
الزوال بقدم او نحوه الا في يوم الجمعة او السفر فان وقتها حين تزول وغيرها محمول على الفضيلة بالنسبة الى من
يتاتى منه ان يصلي النافلة وبالجملة وقت الصلوة الوارد في الاخبار كما معان لان الوقت هو التعيين فتعيين ان
الصلوة اما بعين صحة الصلوة فيضاف بجملة وهو بالنسبة الى الظهر من الزوال الى ان يصير ظل كل شئ مثله
تاخر وبالنسبة الى العصر من ان يصير ظل كل شئ مثله الى ان يصير مثليه بالاشتراك كما ستعرف وبالنسبة الى
المغرب من الغروب الى ان يسقط الشفق وبالنسبة الى العشاء من سقوط الشفق الى نصف الليل وبالنسبة الى
الصبح من طلوع الفجر الى طلوع الشمس واما بعين فضيلة الصلوة فيضاف بجملة وهو بالنسبة الى الظهر من
الزوال الى ان يصير ظل كل شئ مثله ووقت فضيلة بالنسبة الى العصر من ان يصير ظل كل شئ مثله الى ان
يصير مثليه بالاشتراك كما ستعرف وبالنسبة الى المغرب بعد الفراغ من النافلة الى ان يصير ظل كل شئ مثله
الى من يصلي بعد ذلك وبالنسبة الى العشاء من ذهاب الشفق الى ثلث الليل وبالنسبة الى الصبح من طلوع الفجر
الى طلوع الشمس وبالنسبة الى الاعذار من اول الوقت الى آخره كما في المسافر والمستحاضة ونحوهما وهو ان
تؤخر هذه وتعجل هذه ويجمع بينهما ووقت فضيلة بالنسبة الى اصحاب الاعذار

مثل صلوة المقيم وبالجملة التعيينات مختلفة متعددة كثيرة بالنسبة الى الحالات كلا الى ان يصير ظل كل شئ
ان وقت الفضيلة في الجملة والا فالامر كما عرفت ويدل على ما ذكره ما سيجيء من الاخبار وكون امتداده الى ان
يصير الفيء مثل الشاخص هو المشهور كاد ان يكون اجماعيا لكن الشيخ في ليه قال بامتداده الى اربعة اقدام
الى انه رجع عنه في ط وف ولا اعتماد به اصلا وما نقل عن المفيد امتداده الى قدمين فهو غاية ما قيل
لاداء النافلة قبلها كما ستعرف ويدل على المشهور صحيحة احد ابن عمر عن غلام عليه السلام انه قال وقت الظهر اذا
زاغت الشمس الى ان يذهب الظل قامت ووقت العصر قامة ونصف الى قامتين وصحيحة احد ابن محمد قال سالته
عن وقت الصلوات الظهر والعصر فكتب قامة للظهر وقامة للعصر وانما حملنا ذلك على الوقت الاول للاجماع و
الاخبار على امتداد وقتها الى الغروب كما سيجيء لكن المراد من الوقت الاول الوارد في الاخبار وهو
هذا فيه تامل كما مر في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام ان من الامور امورا مضيقة وامورا موسعة والصلوة
مما ضيقه الله بعجل رسول الله صلى الله عليه وآله وربما اخر الاصلوة الجمعة فانها من المضيق لها وقت
واحد حين تزول الشمس ومثلها رعاية الفضيل عنه ع ورواية دريج الآتيتين وغيرهما فتامل جدا
والثاني الى آخر هذا الاختلاف فيه الامانب الى الصدوق من القول بامتداده الى الغروب سيجيء التحقيق
للعصر والاول الى كون ابتداء وقت العصر بعد الفراغ من الظهر او التحقيق او النقد واجماعي ونقل
الاجماع في المعتبر والمنتهى ويدل عليه الاخبار الآتية ايضا وكون الفراغ اعم من التحقيق وعن حضور الصلوة
العصر في الوقت المشترك قبل فعل الظهر بانسيانا كما ستعرف واما امتداده الى ان يصير الفيء مثل الشاخص فهو
ويدل على صحيحة احد ابن عمر وصحيحة احد ابن محمد الآتيتين وحاله حال الوقت الاول الظهر وعن المفيد ان
الوقت الاول تغير كون الشمس بالاصفرار للغروب وعن السيد في بعض كتبه تحديد بزيادة الظل الى اربعة اقدام
الشاخص ولعل مستنده رواية سليمان ابن خالد عن الصادق عليه السلام قال العصر على ذراعين فمن زكا الى اربعة
اقدام فقد ادرك الصبح ومستند المفيد رواية ابي بصير عن الصادق ع ان تجمع العصران تؤخر احدى بصفرة الشفق و
تعجل بها ضيفتان سندا ودلالة وعن الفقيه للصحاح والمغيرة ابو فاختة الدالة المشهورة بين الاصحاب الثاني
بالاصل والثاني للجمع الاخلاف فيه ويدل عليه الاخبار الآتية والاول للغروب الى
كون اول المغرب الغروب اجماعي وان وقع الاخلاف فيما يتحقق به الغروب كما ستعرف فيدل عليه صحيحة
بن سنان عن الصادق عليه السلام وقت المغرب اذا غابت الشمس فصلي قرصها وصحيحة زرارة اذا زالت الشمس
دخل الوقتان الظهر والعصر فاذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الى غير ذلك من الاخبار واما استدلال
الذاهب الشفق فضعيف وقد ان كان يظهر من كلام الكليني كونه آخر وقتها سلم وبتقدير تسليم كون الصلوة

له وقتان وتجانب الى الشيخ ايضا خلافه ولا يخفى فساده لما ستقرأ من الاخبار الدالة على استواء وقتها الى نصف
الليل وغيره والكلام في الوقت الاول كما مر في الظهر والاول اما هذا هو المشهور ويدل عليه صحيحة
عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام قال صل بها صلاتين اول وقتها اذا غربت الشمس الى انتصاف الليل الا ان
هذه قبل هذه الى غير ذلك من الاخبار ستقرأ بعضها والاول الخفاء هذا هو المشهور ويدل عليه زيادة
عن الباقر عليه السلام قال واذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء وصحيحة عبيد بن زرارة عنه وفيها صلاتان
اول وقتها من غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه الى غير ذلك من الاخبار وقول بعض بالتخيير
واما استواء الى ثلث الليل او الى نصف الليل وذلك التسبيح ورواية ابي بصير عن الباقر عليه السلام ان جبرئيل
قال لولا اخاف ان اشق على امتي لاخرت العتمة الى ثلث الليل ورواية زرارة عن الصادق عليه السلام ان جبرئيل اعلم رسول الله
صلى الله عليه وآله مواقيت الصلوة فقال صل الفجر حين يبدو الفجر وصل الاولى اذا زالت الشمس وصل العصر بعد ها وصل المغرب
اذا سقط القرص وصل العتمة اذا غاب الشفق ثم اتاه من الغد فقال اسفر بالصبح فاسفر ثم اخر الظهر حتى كان
الوقت الذي صلى فيه العصر بعد ها وصل المغرب قبل السقوط الشفق وصل العتمة حين مضى ثلث الليل
ورواية ابن وهب عنه مثل هذا الكلام في كونه الوقت الاول كما مر والثاني الاصفرار ويدل على اصل الفضيلة
الباقر عليه السلام ان فيما بين الزوال الى غسق الليل اربع صلوة سميا من بينهم وفيهم وغسق الليل انتصاف ورواية
عبيد ابن زرارة السابقة وغيرها وسنذكر بعضها ايضا والصبح اما هذا ايضا مجمع عليه ويدل عليه صحيحة ابن
سنان عن الصادق عليه السلام وقت الفجر حين ينشق الفجر الى ان قال الصبح الذي لا يشبه شيء فذلك بعد ذلك وقت
من شغل او نسي او نام ومثل صحيحة الحلبي عنه عليه السلام وصحيحة علي ابن عطية عنه عليه السلام الصبح هو الذي اذا رأيته رأيته معترضا
كانه بياض نمر ورواية الى غير ذلك من الاخبار واما استواءه الى اسفاره من جهة الشيخ فضعيف جدا لانه جعل الاول
المختار ونسب الى بعض القول بانه آخر وقت الفضيلة مثل مذهبه في المنتهى والتحرير وذكر وقال صدر به آخر
طلوع الحمرة المشرقية كما نقل عن ابن ابي عقيل ان آخره انتشار طلوع الحمرة المشرقية ويدل عليه صحيحة ابن سنان في
الحلبي ورواية ضريح ورواية ابن وهب السابقة وكونه الوقت الاول لا مر الظهر والمراد من المستطيل في الافق
المنتشر الصادق الثاني زيادة وسيجيء الصادق لانه يصدق من رأه من الصبح والثاني الطلوع الشمس
هذه مع ضعيفة ودل عليه رواية الاصبغ بن نباتة قال من ادرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد
ادرك الغداة وغير ذلك من الاخبار وسند الرواية المذكورة مجبور بالاجماع والاخبار وظاهر الصدوق
الى انه يجب هذا المفهوم من عبارته الصدق اصلا غير انه روى في الفقيه رواية عبيد بن زرارة السابقة وروى هذا
المفهوم له فيما ذكر مع اتيانه بالاخبار الدالة على امتداد الوقت بعقولا داما في باب قضاء الصلاة

مثل رواية الحلبي فيمن نسي الظهر والعصر ثم ذكر عند غروب الشمس انه ان كان في وقت لا تخاف فوته فليصل
الظهر ثم يصلي العصر وان خاف ان يفوته احديهما فليبدأ بالعصر ولا يضرها فيكون قد قضاه جميعا وكذلك
رواه في الخلاف مع ان رواية عبيد واشباهها لا دلالة لها على الاشتراك المذكور اصلا ولم نقل بدلالتها على الاجتزاء
لان المعصر مع قليل منها صلوتان اول وقتها من عند الزوال الى الغروب الا ان هذه قبل هذه فان
قوله ان هذه قبل هذه بين ما ذكرناه وبين ان كون الزوال وقتها بعد التجزي بعنوان كون احديهما قبل
الاخرى لا مطلقا فوضل وقت ثمانية ركعات بمجرد زوال الشمس لا يكون الا بعنوان التوزيع بان يكون اول وقت
وقت تكبيرة الاحرام ثم وقت قرائة الحمد ثم وقت قرائة السورة وقرائة الحمد يتم على سبيل التوزيع في الركعات
وكذا السورة ثم وقت الركوع الى آخر الركعة بعد الفراغ ثم وقت الركعة الثانية بالنحو المذكور وكذا الثالثة
والرابعة والخامسة وهكذا الى تمام الثمانية بل على القول بالاشتراك لا تخفى فانه بمجرد الزوال لا يدخل
وقت التسبيح الاخير والتسليم ولا وقت ركعة الاخيرة ولا وقت ركعة الثالثة ولا وقت ركعة الثانية بل
فلا وقت تمام الركعة الاولى بل وقت مخصوص بتكبيرة الاحرام بالنحو المذكور كما ذكرنا وهو الحال بالنسبة
الى اربع ركعات فضلا الحال بعينه بالنسبة الى ثمانية ركعات لكان قولهم الا ان هذه قبل هذه مما لا
لجميع الفرض غير مفيد صورة دون صورة فمقتضاه انهما شرعا بالنحو المذكور فاذا لم يكن بالنحو المذكور
لم يكونا على النحو المشروع فوضع الظهر وقراءته بحيث يسع مقدم على العصر فاذا وقت العصر قبلها اسهوا وعمدا
لم يقع بل قضاها ولم يصر على الفرض المقرر شرعا مضافا الى ان العبارات توقيفية والذي وصل الينا من
الشارع من قوله وفعله هو بالكيفية المذكورة لتاخير الركعة الاخيرة عن الثالثة والثالثة عن الثانية
عن الاولى كتاخير السلام على التشهد وهو عن السجود وهو عن الركوع وهكذا فلو وقعت على خلاف الترتيب
المذكور ولو سهوا لم يكن هي عين ما وقفنا مر الشارع الا ان يعلم من الشارع انها عدم ضره فحضوره فهو الاصل
لا غير واما ما تقتضي دخول الوقتين بمجرد الزوال مثلا من دون تذكر بعارة الى ان هذه قبل هذه فمقيد به
بوجه على المطلق على المقيد مع ان الاخبار متواترة في تقدم الظهر على العصر وهي يكشف بعضها عن بعض
وعما ذكرنا ظهر فساد التمسك للصدوق وفساد الاستدلال بالاخبار المذكورة مع ان السيد في مسائل الناصريات
قال يختص اصحابنا بانهم يقولون انا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر معا الى ان الظهر قبل العصر
قال وتحقيق هذا الموضع انا زالت الشمس دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدي اربع ركعات فاذا ضرح هذا
المقدار اشترك الوقتان وهو ذلك انه يجب ان يودي هذا الوقت الظهر والعصر بطوله والظهر مقدمة
على العصر ثم اذا بقي للغروب مقدار اربع فرغ وقت الظهر وخلص العصر انتهى انظر الى انه نسب ما ذكره الاصحاب

وقال ويحتمل اصحابنا بأنهم الحاضر ما قال مع انه رأى المفيد به بالبديهة ومع ذلك قال ما قال ويدل
على ما ذكرنا ايضا رواية حماد بن عثمان عن بعض اصحابنا قال اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر
يمضي مقدار ما يمضي المصلي اربع ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار
ما يمضي اربع ركعات فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس ويدل
عليه ايضا ما اشرنا اليه من الاخبار الصريحة فانه مع خوف فوت احدى الصلاتين يبدأ بالعصر لا بالظهر
فيكون قد فاتته جماعة من الفقيه وغيره ويدل عليه الاخبار الصريحة والحسنة الدالة على ان الظهر اذا زالت
فقد وقت العصر مع صلاة الظهر لا غير ها وقال النعمان لم ينسب ذلك الى ابن ابي عقيل وسلار ايضا ويدل
على قوله صحيحة زرارة وصحيحة عبيد ابن زراره وموثقة عبيد الله وعمران ابن علي الحلبي فالاكتفاء بمضي الطريق
في الصلاة الفائتة قبل سقوط الشفق وكان مبناه تقييق بذلك صدره فدخلنا على الصادق ع
فسألناه عن صلوة عشاء الآخرة قبل سقوط الشفق فقال لا باس بذلك وورواية دوران فرقوا المذكورة
عن الصادق ع ايضا انهم قال اذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي ما يصلي المصلي ثلاث ركعات
فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات
فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الى انتصاف الليل وهذه الرواية صريحة بالتهمة
بين الاصحاب انتهى صحيحة الحلبي وفضال وهو احد من اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
انه سئل الصادق ع يجمع بين المغرب والعشاء في العصر قبل ان تغيب الشفق من غير علة قال لا باس الى غير ذلك
من الاخبار وستسمع صحيحة الحلبي عن الصادق ع متى يجب العتمة قال اذا غاب الشفق والشفق الحمرة وصحيحة
بكير بن اعين عن الصادق ع اول وقت العشاء الآخرة حمرة المغرب وآخر وقتها غسق الليل والجواب انهما ضعيفتا الدلالة
لاحتمال دعاء الحمرة المشرقية كما ورد في الاخبار الآخر وهو الدالة وجوب الفيتة على عدم جواز فعلها قبل الشفق
مع انهما معارضتان لمذهب العامة وطريقتهم وآخر اضعفها الخ وقد مر الكلام في ذلك قولا وطولا اذا
لاخبار الدالة على امتداد الى نصف الليل وصحاح وحسنة صريحة الدلالة موافقة للكتاب والاصل بخلاف الجزين ورجحا
كان الاحتياط معهم في المسئلتين ثم وقيل وآخر آخر المغرب الى قدر ان الفاضل الطهور والشيخ في بعض
وقدر الاخارة لا يخلهم وفساده وقيل وقت الليل والفاضل هو الشيخ في الكافي كتبعه ابن حمزة وابن
اعتمادا على ما قيل ويستندهم رواية عمر بن يحيل عن اتهم عن وقت المغرب فقال اذا كان ارفق بك فصل
فصل اذا كنت تحب ان تصلي معي فلك ان تؤخرها الى ربع الليل وما ورد من استحباب تاخير المغرب الى ربع
صار فضل ربع الليل والجواب عنها ظهر مما ذكرناه وقيل الى الفاضل بحمل اخباره في ظن على جميع علمائنا والموثقة

عبيد الله بن زرارة عن الصادق عليه السلام لا تفوت صلوة النهار حتى تغيب الشمس ولا صلوة الليل حتى
يطلع الفجر واما التصحيح بصحيحة عبيد الله سئلت عن الصادق قال ان نام رجل اول الليل او نسي ان يضع المغرب الى الغداة
فان استيقظ قبل الفجر فليصلها وان خاف ان يفوته احديهما فليصل الوقتية بالغداة وان استيقظ
بعد الفجر فليصل الفجر ثم المغرب ثم الغداة قبل طلوع الشمس والاخرى بعدها ابو بصير عن الصادق ع سئل عن
قوله قبل طلوع الشمس قال وان خاف ان يطلع الشمس ويفوته احدى الصلوتين فليصل المغرب ويدع الغداة
حتى يطلع الشمس ويذهب بحمرتها ثم ليصلها والرواية الثانية معارضة للاخبار الكثيرة الصحيحة والمعتبرة المفتى بها
عند الفقهاء المشهورة بينهم والحال فقد ذهب جماعة قال الشهيد الثاني والاقرب حمل الروايات الدالة على امتداد
الوقت الى الثلثين على التقية لاطباق الفقهاء الآن عليه وان اختلفوا في كونه آخر الوقت الاختياري او الاضطراري
انتهى مع ان الصحيحين يدل ان على وجوب تقديم العامة على الخاصة وهو ايضا خلاف المشهور بين القدماء والمتاخرين
كما سيجيء وخلاف اكثر الاصحاب الصحاح وغيرها ومع ذلك معارضها اشتراط الفور او النسيان في ذلك وهو خلاف
ما يقول به القائل وحمل الموثقة عليها بوجب شذوذها ايضا فلا يكون للقائل دليل اصلا ولم يقل بها احد منا
وفي رواية ابي بصير ما يدل على التقية من جهة اخرى ايضا وهي المنع عن القضاء عند طلوع الشمس الى ان يذهب
شعاعها فتعين طرح هذه الاخبار والعمل بما وافق المشهور وعلم انه ورد روايتان ضعيفتان في كون آخر
وقت الظهر اربعة اقدام وبعدها لا يبقى للظهر وقت قدر بالظهر من الشيخ في بعض العمل بهما بالنسبة الى غير في ذلك
وفيه انه ذكر ذلك وفيما تعارض ضعيفها وموافقها لمذهب العامة والتقية كيف يتعارضان الاخبار الكثيرة والصحاح
والمعتبرة والحال فقد ذهب سيار الشيعة والمشهورة بينهم والحال فقد بطريق العامة عند الاكثر وبهم المرتضى
وابن الجنيد وابن ادريس وعامة المتاخرين بصحيحة معوية بن عمار او ابن وبصحيحة الصادق عليه السلام ثم لا صلوة
وقتان والاول الوقت افضله وصحيحة ابن سنان عند خلله فيها ان في اول الوقتين افضلهما ثم قال ووقت صلوة
الغير حين ينشق الفجر الى ان يعترض الصبح السماء والا ينبغي تاخيرذلك عمدا لكنه وقتان شغل او نسي او نام
ووقت المغرب حين تجب الشمس الى ان يشتبك النجوم وليس لاحد ان يصلي احد الوقتين وقت الآخر عمدا وعليه
وصحيحة الآخر عنهم سئلوه الا انه لم يتعرض فيها لذكر وقت الفجر والمغرب وقوله ليس لاحد الخ وان كان ظاهرا
في مذهب الثلثين الا ان صدر الحديثين يقتضي تاويله بان يكون المراد سلب الاباحة بالمعنى الاخص وهو المقابل
الطرفين وحملنا وقيل كل منهما بالامر يقتضي تعيين ما ذكرنا للاصل والسبق او لهما ان الثاني على نحو الاول
والانعام قوله صلى الله عليه وآله والا يبقى الخ فانه ايضا ظاهر في عدم المرية ولان العذر اعم من الضرورة والعلم
لاجل الخاص والتصحيح بصحيحة معوية والاخبار الكثيرة مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام اعلم ان اول الوقت

ابدا افضل فصل الخير ما استطعت واحب الاعمال الى الله ما داوم العبد عليه وان قل وصحيحة الاضرعنه ٣ انه
قال
لاول الوقت افضل او وسطه او آخره فقال اوله فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله يحب عبده الخفيف
ما يعجل وبرواية معوية بن عيسرة عن الصادق ٣ قال لما ذا ذا لك الشئ في طول النهار للرجل ان يصلي الظهر
والعصر قال نعم وما احب ان يفعل ذلك كل يوم وبرواية فضيلة الاعشى عن الصادق ٣ ان افضل الوقت الاول
على الاطلاق كفضل الآخرة على الدنيا وقوية الادوى عنه ٣ لفضل وقت الاول على الاخير خير لهم من ولد وما
وفي الفقيه عن الصادق ٣ اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والعفو لا يكون الا عن ذنب فالخير كل
بعضها فظهم الوهن في فضيلة الفعل بالاضطرار اليه وقوية زرارة عن الباقر ٣ اي الوقت قال الله اوله
حين يدخل وقت الصلوة فصل الفريضة فان لم تفعل فانك في وقت منهما حتى تغيب الشمس ويدل عليه ايضا الصحاح
الكثيرة الدالة على امتداد وقت الظهرين الى الغروب وعلى امتداد العشائين الى نصف الليل وذكرنا بعضها في بحث امتداد الوقت
للظهرين والعشائين فلاحظ فانها في غاية الظهور في كون الامتداد على سبيل الاختيار لا الاضطرار الى البعض
ذلك من الاخبار مضافا الى اصل البراءة عن الزيادة التكليف واصالة الاستصحاب الاطلاقات والعمومات
مع ان الاعذار التي ذكرها في بيان اعذار سهلة فيحملها عليها ويدل عليه ايضا صحيحة الحلبي الآتي ذكرها
في بحث ايضا من الضرورة وقاعدة رفع الحرج قال والعذر اربعة السفر والمطر والمرض وشغل ضرورة كرد بيته او ضياعه
وهو ايضا الافضلية ويدل عليها ايضا الاخبار التي تذكر بعضها في ان اول العصر كاف وبالجملة الشهرة
في غاية القوة وان كان الاحتياط في قول الشيخين ثم للتنافي مع مسلم رواية زرارة انه سئل الصادق
عن وقت الصلوة الظهر في الغيم فلم يجبه ثم قال بعد ذلك لعمر بن سعيد اقراه مني السلام وقل له اذا كان
ذلك شك فصل الظهر واذا كان ذلك شك فصل العصر وصحيحة الحلبي عن الصادق ٣ انه قال اذا صليت في الغيم
شيئا من الصلوة في غير وقتها فلا يضرك وبرواية عمر بن يزيد عن الصادق ٣ انه قال اذا انصرف
من عن هو لاء فاخر بالمساجد فاتت الصلوة فان ان تمكنا صلى بهم لم استمكن من الاذان والاقامة
وافتتاح الصلوة فقال انا سنرلك وانا نرضى ثيابك وان اردت ان تتوضاء فتوضاء وصل فانك في وقت
الى الليل الى غير ذلك من الاخبار وهذه الاخبار ايضا تدل على افضلية الوقت الاول لا كونه للاختيار
من كيفي هذا ٢ سئل صحيحة ابن سلم عن القوم ٣ اذا دخل وقت الصلوة فحبت ثياب النساء لصعوبة الامر
فاحب ان يصلي اول من يقلي ولا يكتب في الصحيفة اول من صلى وبرواية سعيد بن الحسن عن الباقر ٣ قال
قال اول وقت الزوال الثمس وهو وقت الله الاول وهو افضلهما الى غير ذلك وبعد فحيث كون اول الوقتين
افضل اخبار كثيرة ظاهرة فيما ظهر مضافا الى عمومات وبرواية فاستبقوا وان في خبر اخر فاخر بما يحيث

ماخ عن هذا الضيق الكبير والفضل الكبير من الموت او غيره وورد هذا المعنى في الاخبار ايضا ٢ في
الحديث اه الظاهر ان هذا الحديث لا دخل له في المقام لان المراد من الوقت هنا صر صوف وقت الاجزاء
لا الفضيلة تا اما السماحة اه من الاخبار في ذلك في بحث الاستحاضة والتحقيق فيه واما تاخير القائم لربع
الاستظار فهو المعروف بين الاصحاب والصحيح الدال عليه صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال ان كان معه قوم يختشي
ان يعيبهم عن صلاتهم فليفطر معهم وان كان غير ذلك فليصل وليفطر وفي الموثق كالصحيح عن زرارة وفضيل عن احدهما
في رمضان تصلي وتفطر الان تكون مع قوم ينظرون الاظار فلا تخالفهم فافطر ثم صل الحديث ويقتضيه
الروايتين انحصار الاستحباب في صورة الاستظار والا ان الاصحاب الحقوا بهما ما اذا خاف على نفسه وقتل نفسه لا في
غير ضعيف بل ربما كان مطلق الانتظار كما يظهر من الاخبار الواردة في حقوق الاضحان ومعاشرة المؤمنين
وفي العزائم ان النبي صلى الله عليه وآله اذا وضع عشاء احدكم واقيمت الصلوة فابدا بالعشاء ولا يعجل حتى يفرغ
بل ظاهر هذه الرواية ان التقديم التقتي على الصلوة صون المنافاة التقتي في انفسها مضافا الى ما دل على الاهتمام
التام في حضور القلب وظهر ان تنتفي الصلوة وعدم شغولية الخاطر بالافكار وظهر مما ذكرنا وجه ما ذكره المحقق من كراهة التقتي
وما قيل من انه ما مر بجبار التقتي فيجاهد نفسه فيس بشئ امر في غاية التصعيبة لا يناسب تحصيله تلك السامة مع انه يمكن
ان يناقش منه المجاهد من جهة ان الطبيعة يجول بنفسه بدل ما يتحمل سرعتها يخرج المجاهد عن طاقته واما تاخير المتيمم
من عرفه فانه مستحب وان مضى ربع الليل بالاجماع وفي الصحيح من ابن سلم عن احدهما قال لا تصل المغرب حتى تاتي عرفة
وان ذهب ثلث الليل وسيجيء تمام التحقيق انشاء الله واما استحباب تاخير الغافي فيما تي تحقيقه واما تاخير صاحب العذر
لان يصلي بعين رحاله في عرفه على الوجه الاكمل فقد مر الاخبار الدالة عليه وايجاب المبيت وجاءته لعلق صحة كون
وقوعه بعين ان الاجزاء مضرورة بها والنزاع فيه وجعل ايجابهم في الاتم فيه ما فيه ويحتمل ان يكون مراد المصنف القائم
لاجل حصول الطهارة المائية بناء على ان المصنف يضحي بالتيمم في اول الوقت وكون ايجاب المبيت وجاءته لعلة الحرج الى
اتم قالوا يجب التاخير الى ضيق الوقت وهو التحقيق في بحثه واما تاخيرها لدفع الاختشين فالاجماع وبصحيحة هشام
عن الصادق عليه السلام قال لا صلوة لمانب ولا حائض وهو بمنزلة من هو في ثيابه وغير ذلك بشرط التمكن من التصرف الا
فيجب القطع وهذا كله بقدر مشروط بعدم الوقت للصلوة اذا وظاهرها ذكر من الاخبار الوجوب الا ان الاصحاب حملوا على
الاستحباب الاجماع وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج انه سئل الكاظم عليه السلام عن الرجل يصيبه الغرق في بطنه وهو يستطيع ان
يصلي عليه ايصلي على ذلك الحال او لا يصلي قال ان كان اصل التصرف خفيف اجمالا عن الصلوة عليه وان لم يصل والجبر والاجبار
منزلة من هو في ثيابه ويجب الصلوة معه فكيف بامرها الصلوة معه والتصرف ذكر وعلى ما مر من المناقشة في اتمام التصرف
فلا كراهة في الاتمام والحق بعضهم الربع بالاستثنين لمناقاته للاقبال القلب والاطمينان بل لكل شئ يكون كذلك فلا كراهة

واذا كان التأخير اولى لدلالة الاخبار الدالة على ذلك مضافا الى ان التأخير في الحر لما عرفت من رواية زرارة في الصلاة
حيث قال ع اذا كان ذلك شتاء فصل الظهر واذا كان ذلك صيفا فصل العصر ولصحيحة معوية بن وهب عنه ع
كان المؤذن يأتي النبي ص لصلوة الظهر فيقول له الرسول ابرد ابرد ولما رواه الصدوق في العلل بسنده الى
ابي هريرة ان رسول الله ص قال اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوة فان الحر من فيح جهنم والرواية منضمة لعلة ما
رواه الصدوق في العلل ومثلها ما رواه في الفقيه الى ان قال ثم قال شكوا الى رسول الله ص الريح
فقال ابردوا بالصلوة فان شدة فوح من فوح جهنم ولما يظهر من الاخبار الكثيرة من ان هجران مراعاة هذا
وضع طرائفه القلب فما قاله وتأمل التصديق ذلك فقال معنى ابردوا بصلوة وعن اشتد الحر فابردوا بها
تأخيرها فيلا رخصة واستشكل ذلك بعلة بان ما تدل على افضلية اول الوقت صالح بعبرة فكيف يخرج عن
مقتضاها بمثل هذا الخبر وفيه ان التصحيح في غاية الظهور والحمل على التعجيل في غاية البعد بعد ملاحظة ما ذكرنا
فتأمل فان التكليف ان كان لا يمكنه جهاد النفس من شدة الحر لا قبال القلب والطمأنينة فلا وجه للاستشكال
وكذا اذا كان في غاية الصعوبة فتوهن او تمر اولوية التأخير الغاء المرجحية المغربية بل وارد بنيه
واستحباب التأخير للتأملة ويجوز استحباب التأخير في المغرب لتحصيل اليقين بدخول الوقت عند حصول المظنة
وغير ذلك ويستحب للمقرب ايضا الظاهر عدم المخالفة في ذلك وانه كان طريقة صلوة رسولهم والائمة
ويظهر ايضا من تضاعيف الاخبار مثل ما ورد في المحتضر من انه تقدم هذه وكذا ورد في المسافر ايضا وما ورد في
ان الرسول ص اذا كان في السفر واعجلته حاجة يجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء وما ورد في
صحاح ان رسول الله ص جمع بين الصلوتين من غير عذر الا تبع الوقت وهذا الظاهر فان عادته كانت التعقيب
وفرقه زرارة عن الباقر ع قال انا كنت مسافرا لم تزل ان مر ضي الظهر حتى يدخل وقت العصر فصلي الظهر والعصر
وانا لك المغرب في الغداة فزت المغرب حتى تصليها في آخر وقتها وركعتين بعدها ثم تصلي الغداة وفي رواية طلحة ابن زيد
عن جعفر عن ابيه ان النبي ص كان في الليلة المطيرة يؤخر المغرب فيجعل بين الغداة فصلاهما جميعا ويقول ان امتي
لا يؤخذ وصحيحة الفضيل قال كان علي ابن الحسين ع يأمر الجيران ان يجمعوا بين المغرب والغداة ويقول هو خير لهم
بناء على قرية عين الله ابن سنان قال شهدت المغرب ليلة سطيرة في مسجد رسول الله ص فجئ كان قريبا من الفجر
فاموا واتانا موذن الصلوة فصلى المغرب ثم امهل الناس حتى صلوا ركعتين ثم قام المنادي في مكانه فاقام الصلوة
فصلى الغداة فالت الصادق ع السلام فقال نعم قد كان رسول الله على بذلك وبالجملة الاخبار في غاية الكثرة و
وضوح الدلالة بل ظهور بعضها ان التفريق المستحب لا يحصل بفعل النافلة بين الصلوتين بل باربعين منه كما لا يخفى فما قال
ذلك بانه يتحقق بالتعقيب والنافلة بينهما محل نظر واما ما رواه محمد ابن حكيم عن الكاظم ع من ان الجمع بين الصلوتين

بل بازيد

بل بازيد منه كما لا يخفى فما قال ذلك بانه يتحقق بالتعقيب والنافلة بينهما محل نظر واما ما رواه محمد ابن حكيم
من ان الجمع بين الصلوتين اذا لم يكن بينهما تطوع واما اذا كان بينهما تطوع فلا جمع فالمراد منه امر آخر لانه
التفريق المستحب عن التطوع قولا وفعلا والظاهر ان المراد منه ان فضيلة مطلوبية الجمع مثلا جمع المشقة وجمع المرض
انما هو بجزائه بينهما بل ربما يدعى هذه الرواية عن محمد ابن حكيم بطريق آخر وفيها انه قال سمعته يعني الكاظم ع
يقول اذا جمعت بين الصلوتين فلا تطوع بينهما والظاهر اتحاد الروايتين وكون التفاوت من جهة النقل بالمعنى
واستثنى ١٥١ اي المصنف استثنى صلوة الجمعة وظهر الجمعة من حكم استحباب التفريق بينهما وبين العصر
غير مستحب فيهما الكلام فيه في بحث الجمعة وصوم اي التفريق المستحب ان يوقع النافلة بعد انقضاء اشغاله
كما هو الظاهر من اخبار كثيرة سنذكرها فيما يوافق بكلام الجماعة او انقضاء سعي الناشئ من الاتي لاهو الظهر
من الاخبار الكثيرة المعتبرة وكلام جماعة والاخبار مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع ان خالط سجود رسول الله ص
كان قد فرغ فاته وكان اذا سمع من بيته ذراع صلى الظهر اذا سمع من فيئه ذراعان صلى العصر الى ان قال ابن
كان وهذا يتم بالذراع والذراعين سلمان ابن خالد وابو بصير المرويان وحين صاف انفلانى وابن
ابي يعفور وبره من لا احصيهم انتهى وعرد الاخبار المعتبرة الكثيرة بالذراع والذراعين عند الطلبي
ايضا عن الصادق ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله ان فاتته اي الزراع لان فاتته الرجل كان ذراعا
والمراد في اخبار كثيرة من تقييد الفاتحة بالذراع مثل رواية ابي بصير عن الصادق ع انه قال ان فاتت رسول
الله ص كانت ذراعا الى غير ذلك من الاخبار فيجمع بين اخبار الذراع والذراعين الى آخر كل شئ مثله
وفي صحيحة احدا بن عمر وصحيحة احد ابن الذراعان على كون الوقت فاتته الظهر وفاتته العصر وفي الصحيح
عن محمد ابن حكيم عن الكاظم ع انه قال ان اول وقت الظهر زوال الشمس وآخر وقتها فاتته العصر وفي الصحيح
واول وقت العصر فاتته وآخر وقتها ذانان قلت في الشتاء والصيف سواء قال نعم وفي الصحيح عن معاوية
بن وهب عن الصادق عليه السلام قال اتى جبرئيل عليه السلام رسول صلى الله عليه وآله حين
زالت الشمس فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد في الظل قامة فامره فصلى العصر الى ان قال ثم اتاه حين
زاد في الظل قامة فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد من الظل قامتان فامره فصلى العصر وفي صحيحة
ابن مسلم عن الصادق عليه السلام مثل ذلك الا انه قال بدل القامة والقامتين ذراع وذراعين وفي صحيحة
عمر عن الصادق ع مثل الاول الا انه ذكر بدل القامة والقامتين قدمين او اربعة اقدام وصحيحة زرارة
عن الصادق ع وانه قال لمحمد ابن مسلم ابن ظلك انا فانيك بوقت الى ان قال اذا زالت الشمس زاغت
لا ترى في وقت الظهر الى ان يصير الظل قامة وهو آخر الوقت فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر فلم تزل في وقت

في وقت العصر بعد الظل الذي بعد الزوال الذي بعد ذلك ... وقيل بان يقدر ما صلى العصر من صاحب القامة والقدمين
الدالة على صحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام قلت متى اصلي الظهر فقال اصل النوافل غدوة ثم صل الظهر ثم اسبحة
طالت او قصرت ثم صل العصر ورواية سماعة عن الصادق عليه السلام مثله ورواية ابن بكير عن احدهما قال كنت بعض اصحابنا
الى ابي الحسن صلى الله عليه وآله وسلم وعنده ابناك القدم والقدمين والاربعة والقامة والقامتين والظل
والذراع والذراعين بمعنى كقوله لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين بين بعضهما
وان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة فان كانت ان شئت
طولت وان شئت قصرت ويكون هذا الامر فيه على رفع الحظر لكونه وارد مورد توهم الحظر فيكون
الاخبار السابقة اكثر عددا واكثر صحاحا وصلحة بين الاخبار وموافقة للسنة النبوية بهم وورود الامر
بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب وموافق العصبة وبما حكم به الاعدل ومخوف بالاخذ بمكرمات احاديثهم وورد
المتشابهات الى المحكمات مضافا الى المرجحات الاخبارية وهذا بعض ملاحظة الاخبار الاخر مثل صحيحة عبد الله بن
محمد قال كتبت اليه جعلت فداك كيف نصلي فكتب الي بعض اصحابنا عن ابي جعفر عليه السلام انه قال اذا زالت الشمس فقد
دخل وقت الصلاتين الا ان بين يديها سبحة ان شئت طولت وان شئت قصرت وهو بعض ما مر ويدل عليها
ان وقت الظهر على قدمين من الزوال ووقت العصر بعد اقدام فان صليت قبل ذلك لم يجزك وبعضهم يقول لا يجزك
من الفضل في انتظار القدمين والاربعة اقدام وقد عجبت جعلت فداك ان اعرف موضع الفضل في الوقت
فلت القدمان والاربعة اقدام صرت جميعا وعن محمد ابن الفرج قال كتبت اسأله عن اوقات الصلاة
فاجاب اذا زالت الشمس فصل سبحتك واجعل ان يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين ثم صل
سبحتك واجعل ان يكون فراغك من العصر والشمس على اربعة اقدام فظهر وصر الجمع بينها واما ورد من ان
اول القدمين مثلا اجعل وبحق فلك مع عدم الصحة لا يعارض ما ذكر من الادلة من وجوه ظهر لك
وربما كانت تحمل لك معلومة بخاصة فتدبر مضافا الى ان عرفت ان لفظ الوقت يطلق على معان وان
اول وقت الظهر مثلا بالنسبة الى المكلفين وبالقياس الى فعل الكامل متفاوت وفي بعض الاخبار ان
اول وقت الظهر بعد ايتدام وبعض بعد القدمين ونحو ذلك ثم قد مر الكلام فيه مستوفى وعلى المتتبع
وافقه ان ما استدل به على افضلية الايمان بعد نافلة الاولى يشمل الثانيين وكما ورد في الثمانية ما يلحق
بها بعد ذهاب الثفن وان فرغ من نافلة المغرب ورد في الظهرين ايضا مثله كما عرفت فتدبر والى الخبر
الى هو موثقة ابي بصير عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لولا اني اخاف ان اشق على امتي
لأمرتهم العتمة الى ثلث الليل وفي رواية الى نصف الليل اسمحي وهو موثقة زرع وفي رواية جابر ان

ايضا كان الحسن وجوب الارتضام عند نوم المرء الى ان ساعات ان كان يصلي الغداة قريبا يغفو من الليل الثلث الاخير
وورد في الاخبار ان النفر يقتضي ان سعة وقت الغداة فضيلة الصلاة حتى انه يصلي الغداة قبل ذهاب الثفن الذي
من وقت باس صلاة والصلاة بعده كذلك مع انهم يظهر انهم في جميع المواضع كانوا يقدمون افاضة
يؤيده صحيحة ابن سنان سألت الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله نام الغداة حتى طلعت الشمس فخرج الرسول
صلى الله عليه وآله فقال لبلال كم ان توقظ ولا تأمرني انما عليكم ان تصلوا اذا قمتم او تطيعوا فمن فظهر كون الرواية
واعتبار اسنادها فان رواية وضاء ايضا في غاية الاعتبار كما لا يخفى على المطلع واما ما ذكره من التصحيح
فراجع العامة مما لف المشتهرة بين الاصحاب من الاخبار الكثيرة المعتبرة الموافقة للشهرة والمخالفة للعامة
مع انه بعد تأويلها امكن ان يكون المراد اقل وقت استحبابها لانه افضل اوقات فعلها فاذا مضى
بعض اتم من ان يكون القطعة طويلة او قصيرة وكذا الصلاة تطول قرائتها واذكارها وقنوتها وتشهداتها
ويحتمل ان يكون العذر الذي كان التعارض من الرسول صلى الله عليه وآله وعلى المحتمل انهم يصلون فيه
فلو وقعت قصيرة يكون الوقت باقيا الى انقضائه وهذا هو الظاهر واما الاول فظاهر واما الاصحاب
فان المراد الصلاة المتعارفة لا مضاف الاطلاق عليها اليها مع ان في الصحاح بعد العذر الذي تعلم البعض
وورد هكذا وقت العصر وقت الظهر في سائر الايام وورد هذا الى كثير من الاخبار وهو ان الظهر في سائر
الايام كان وقتها بعد الفراغ من نافلتها ولا يمكن ان يكون المراد وقت الظهر من لا يتنفل بعد اول الزوال
لانه باطل قطعا للزوم وقوع الجمعة قبل الزوال بل ربما كان صلاة الجمعة متعارفة بين زمانهم عليهم السلام
الظهر بعيد المتعارف فيمكن ان يكون المراد بعد القدمين من الزوال لما مر من الاخبار الدالة على ان اول
كان اذا مضى من ذلك قدر سجدة فذراع صلى الظهر واذا مضى ذراعان صلى العصر ولا يعرف لذلك جواب
مسجد كان قائمة واحتمل كون المراد من القائمة قائمة رجل رسول الله صلى الله عليه وآله بعض الذراع فيصير ظل شئ مثله تقريبا
ظهر منها وقت استواء وقت الصلاة الجمعة الى ان يصير ظل كل شئ مثله الآن الظاهر اتصال وقت العصر بوقت صلاة
الجمعة يوم الجمعة لتقديم نافلة العصر مثل نافلة الظهر فيه وفي صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام وبعدها الى بعد الزوال قليل
القليل وذكر سنة الى يوم الغيمة وعلى ما ذكر يستمر الاكثر مضافا الى الاخبار الدالة على امتداد الوقت الى صيرورة
ظل كل شئ مثله وقد مضت ادلة ما تشمل يوم الجمعة ايضا لان الظهر المذكور فيها اعم من ظهر الجمعة وظهر
يوم الجمعة اعم من ان يكون صلوتها صلاة الجمعة ام الصلاة الظهر بل في بعض تلك الاخبار صلى الامام موضع
صلى الظهر هذا مضافا الى قوله عليه السلام انه صلاها حين زالت الشمس فتدبر جدا على انا نقول كل واحدة منهما تفعل
بعد صلاة الجمعة لعذر ام لا تجب بل لا تجزئ الصلاة فان المواقيت الصلاة جميع مضافة بل فيها قرينة على ارادة

على ارادة العموم لأن خصوص غير الجمعة اراده جبريل عليه السلام لرسول صلى الله عليه وآله وان وقت الصلاة الجمعة لم يكن
اذ به جبريل عليه السلام اذ لا شبهة في انه ليس كذلك فتعين حملها لان الظاهر ان الرسول صلى الله عليه وآله كان يجهد الزوال في
الصلاة الجمعة ويعجل الفراغ منها كان يصلي العصر وبعيد كل البعد الامتداد الى ان يصير كل شيء مثليه
واما ما يقال فيمكن ان يتوخى المقام بما دل من الاخبار وغيرها لكن في اخراجها لا بد من التامل ويمكن
ان يكون المراد من الوقت الواصل هو الوقت القليل المتاخر عن الثاني المذكور آنفه قريب بقرينة قولهم عليهم السلام
في الاخبار وان الوقت وقتان لكن يظهر صحته رواية عن الباقر عليه السلام الضعيف اذ فيها ان الصلاة تمام فيه قبل
رسول الله صلى الله عليه وآله وربما اضر الصلاة الحضر لانها من الامر المضيق اما لها وقت واسع حين تزول
الشمس ووقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الايام فان بتعجيل الرسول صلى الله عليه وآله وتاخيره كان في وقت الفضيلة
وهذا يشهد على الضيق ورواية ابن ابي يعفور قال سالت الصادق عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة فقال اني قبلها
جبريل عليه السلام مضيقا ان زالت الشمس لم ابداء بشيء قبل المكتوبة قال القاسم وكان ابن ابي بكير يصلي ركعتين وهي
شاكة في الزوال فاذا استيقن الزوال بداء بالمكتوبة وصحيحة ابن سنان عنه انه قال اذا زالت الشمس يوم الجمعة
فابدا بالمكتوبة وفي رواية سماعة عنه عليه السلام ان وقت الظهر يوم الجمعة حين يزول الشمس وشذها رواية مسمع عنه
الى غير ذلك
النقاب التي لا يخفى ان هذه الطائفة ليست قوية بالقوة التي تقابل ظواهر تلك الاخبار
وعلى التنازع في العبارة التي فيقضي بل الظواهر لا تكاد تقبل الحمل المذكور لتصريح فيها بان الصلاة حينما في الجمعة
وانها لها وقتان الى الصلاة الجمعة ومعلوم ان التي حينما والوقت الثاني بعنوان الحمل المرجوع فلا قائل
عدم جواز الله لم يقل بها احد فالجمعة سئل فيها فكيف يسقط ويبالغ في استثنائها والحمل على شدة الفضيلة
بناء قاعدة البدلية واصالة البقاء فتبدلان تحقق موجبة في المبدل اقل منها البدل عيني مسلم وقليل
الاصل مع ان المقتضي الخاص في الوقت اصلا وبراسا ويقتضي البدلية ان حال البدل حال المبدل منه
والخاص مقدم وتخصيص كل من الخاص والعام فيما فيه وكذا الكلام في اصالة البقاء لانها ايضا لا تعارض
ما ذكر فضلا ان يغلب عليه فضلا ان يحمل بها البراءة اليقينية في العبارة التي فيقضي مع ان البقاء الى الغروب خلاف
طريقة المسلمين في الاعصار والامصار ثم في كل تدل على ذلك صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام ان رسول الله
صلى الله عليه وآله كان يصلي الجمعة حين يزول الشمس قدر شراك ويخطب في الظل الاول فيقول جبريل يا محمد قد كانت
الشمس فاخذ وصل بنا وانما جعل الجمعة ركعتين من اجل الخطبتين فهي صلاة حتى يدخل الامام وقوله في الصحيحة
يقتضي عدم جواز الخطبة قبل الزوال وللطعن قوله كان يصلي ان هذا كان عادته وقوله حين يزول الشمس قد شاكه
عناه زالت الشمس قد شاكه فظاهره ان شروع في الصلاة كان بعد ما مضى عن الفي قدر شراك وعلم ان شروعه

فيها كان متصلا بالفراغ من الخطبتين والنزول من المنبر كما يدل عليه قوله فاخذ فصلى فاجرم يكون المراد من الظل الذي
الذي قبل ان يصير قدر شراك كما قال عليه صدر الحديث فلا يكون ثانية حالفة للاية والاخبار الكثيرة المعتبرة المتضمنة
بين الاصحاب الموافقة للقاعدة وطريق المسلمين في الامصار والاعصار والامصار وفاقا لقاعدة
البدلية مع ان الجمعة من الامر القديم بها البلوى وقع في محضر جماعة كثيرة غاية الكثرة فلو كان القاعدة
من الرسول صلى الله عليه وآله الخطبة قبل الزوال على سبيل الدوام وكان ذلك عادته كما يدل عليه قولهم كان رسول الله صلى الله عليه وآله
لاشهر استهلال الشمس لا ان يصير الامر بالعكس وخلاف ذلك لاقتضاء النقي اه فيذن المنفي كما
قال الباقر عليه السلام ليس في الفطر والاضحى اذان ولا اقامة انما طلوع الشمس اذا طلعت فرجوا وظاهر المراد
من الاذان هو العلم لدخول الوقت واضافة الاذان الى الصادقين لا الى الخروج فظهر ان الطلوع الشمس
يوذن بدخول وقتها وعلم والحكم ان اقامتها الدلالة بلفظ الصلوة ثلث مرات كما ظهر من رواية سعيد بن
جاوز عن الصادق عليه السلام ضاع ان الخروج الى المصلى مستحب لغير اهل مكة ولغير المريضين ونحوهم والامر
ما ذكر هو جواز الصلوة ح لو لم يخرجوا ولم يذكروا الاخبار الدالة على جواز الصلوة في المصر ونحوه الا
كانوا يخرجون من الصلوة الى وقت الذكر يصلون في الجامع فيه وكلهم يذكرون فيها ان اهل مكة حين صلوتهم
في المسجد الحرام كان لهم دين وكذلك المرضى ونحوهم وبالجملة ما ذكره المصنف لو تم لاقتضى المنع عن الصلوة
اول الزوال لان الناضح اضياط عنه وقيل اه قد يضعف بحث صلوة العيد سيجيء في كتاب الصوم
ايضا . وقت الصلوة الاتي الى مقدار الفيء في ذلك في موضعه فلاحظ وجب الجاء اقول
الاستحبابي فمن لم يقل بحجية الاستصحاب سئل المضي وصاحبك ومن وافقها بكل على الحكم منه وفي
الدلالة عدم التحقيق في ذلك بيد الى ان يبلغ القراء الظان المشهور وقيل باستناده الى ان يصير ظل كل
شيء مثليه غير فيء الزوال كما صرح به المحقق ومن تبعه فظ وك وما ذكره المضي بقوله وقيل الى ان قال اه
ظاهر المفهوم يشعر في العصر كما صرح به المحقق ومن تبعه فظ وك وما ذكره المضي بقوله وقيل الى ان قال اه
ويدل على الشمس صحيحة زرارة عن الباقر قال ان حايط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله كان قامة وكان اذا مضى قدر
ذراع صلى الظهر ولنا مضمرة سماعة عنه قال سالته عن وقت الظهر يوم الجمعة قال حين تزول الشمس والذي نفسي
لم قال كان الناقلة واذا بلغ ذلك ذراعين بدات بالفريضة وتركت الناقلة على الفريضة لانه وقت فضيلة
الناقلة واذا بعد عن الوقت تقديم الفريضة على الناقلة لانها تترك الا ان يقال فعل فعلا وفيه انه
خلاف ما يظهر منها لعدم ابداء ت وكذا غيرها من الاخبار ويرد ما ورد من انها بمنزلة الهدية والقي
بها قبلت بع ان تسميتها قضاء من جهة كونها في الوقت الذي كان الاولى التقديم عليه فلا ضير الاصل
نعم اعتقاد كون هذا الوقت الاول هو الاول هو الاول ان لم يتناس من شيمة اولئاء من التقصير ثم اعلم ان الاخبار الواردة

بعض من التصحيحة المذكورة في غاية الكثرة بل بلغت حد التواتر وتر بعضها هنا وهو ايضا امثال ارادة قاتله جل
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان دراعا لاخبار الكثرة فلذا استدل في الجواهر والتصحيحة المذكورة على اشتراط
المثل والمثلين واعترض عليه بانك لعلمت في مبحث الزوال ان المراد من القامة الذراع وان قول
المصنف فاذا بلغ ظلك شاه صريح في اقتصاره قامة الا انك وفيه ان دليل على كون القامة هو الذراع كثرة وهو ذلك
اعتبرها الفقهاء فان سنن بعضها موثق الى علي ابن ابي حمزة عن ابي بصير عنهم وقد عرفت ان ابا بصير مشترك
بين ثقات وابن ابي عمير من اجمعت العصابة وهو لا يروي الا عن الثقة وبعضها موثق عن ابن ابي عمير عن علي ابن
حنظلة عنه وبنهما رواه في فقه عن علي ابن ابراهيم عن ابيه عن صالح بن سعيد عن يونس عن بعض رجاله عنه
وهو الحسن الشيخ والقايلين بالمماثلة بين الفي الزايد والظل الباقي مع ان في حكم بصحة ما رواه والاستدلال بالشيخ
على اعتبار مع ان فيها عليه لا يخ عن قوة مع انه يحمل بالتوجيه المذكور الجمع بين ما دل على الذراع والذراعين من
الاخبار المتكثرة وما دل على المثل والمثلين على الاخبار المذكورة لا يصح الاعتراض عليها كما ذكره وما الاعتراض
بانها مرجوحة في التصحيح فيه ان ادنى الملابسة في الاضافة كافية فلان كان الظهر ما ذكره ولا انك ما ذكرناه اولا
واما استدلال الشيخ في ط وغيره الجمع بين التعارض والحجة الذاتية بان وقت الظهر في استوى الحصر فانه مثل وقد تحدد
عن الكاظم عليه السلام ان اول وقت الظهر زوال الشمس وآخر وقتها فانه من الزوال واول وقت العصر وآخر
فانه ما دل على انتهاء وقت فريضة الظهر الى ان يصير ظل كل شئ مثله ولهذا قال الشيخ انه يختص وقتها المختار كما عرفت
ولم يجز المختار تاخيرها عنه اصلا وبين ما دل على ان وقت الذراع والذراعين ان تشفيع الذراع بالقامة والذراعين بالقامة
على نحو التخيير الذي عرفت انه صريح في بقاء وقت النافلة الى انتهاء الذراع لقوله صلى الله عليه وآله لكان افضل الى
ان يبلغ ذلك ذراعا فاذا كان هذا الذراع من الفي فانه من مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وكان قامة
المسجد قدر ذراع كما عرفت ودل هذه الاخبار على امتداد وقت النافلة الى ان يصير ظل كل شئ مثله لكن الشيخ
لا يوجب تاخير الفريضة على هذا القدر كما عرفت من حجة صاحب المذكرة لزم من ذلك ان يكون بخلاف الظاهر فما دل على امتداد
امتداد وقت النافلة الى المثل باعتقاد، مقدار الفريضة خاصة بل في قوية سماعة المروية في فيب على بخطوط على النوافل
من اول الوقت الى قريب من آخره ولا يعارض اخبار الذراع والذراعين ما ورد من تحديد وقت النافلة بانها قبل
لان المراد منها منتهى جواز التقديم والمراد منه اولويته كون الغراغ من النافلة على اعلى المتعارف مثل الذراع والكوع
لكي هذا هو المشهور وادعى عليه في الجواهر والمنتقى الاجماع واحتج عليه بالروايات الدالة على انه اذا دخل وقت الفريضة
فلا تطوع كما سيجيء وفيه ما فيه كما ستعرف ودليل التهذيب الى امتداد وقت المغرب للاطلاقات ويرده المشهور الاجماع الحاد
في المضيق من العرفات الى المشعر انما على المغرب فيها وضع النافلة الى ما بعد الغداء ولكن في بعض الاخبار انهم صلوا بعد المغرب

نافلتها ثم صلوه العشاء وهذا الشهيد في الذكرى ولم يصرح ان ايدي هو ان يفعلها في الجملة فلم يجز ان
اراد الجواز لم يصرح بخلاف الظاهر من اخبار الذراع والذراعين من ان له ان يتنفل الى الذراع مثلا فعدوه ذلك كما ينبغي
لبيان امر وما الابتداء بالفريضة وتركه النافلة وعلى هذا لا امر على الاستحباب كما مر لهم ان يتنفل كما فعل المضطرون
للجمع بين الاخبار بل صريح بعض الاصحاب كابن ادريس وابن حمزة وابن البراج شئل وعاية القاسم ابن الوليد من القادمين سالته عن صلوة العشاء
صلوة النوافل كم هو قال ست عشرة او سبعة عشر شئت ان تصليها صليتها الا انك اذا صليتها في هذا الوقت
لكنه خلاف ما افتى به الجمع الا الشيخ في فيه فانه جواز التقديم لمن علم انه ان لم يقدمها اشتغل عنها ولم يمكن قضائها
ولا ينفع الاستدلال لكلام الشيخ فضلا عن القايل بالاستحباب الفريضة لانه قايل بان للنافلة وقتا معينا وان قضاها
المعين كذا كذا بخلاف مدلول الروايات المذكورة فانه يقضي عدم وقت النافلة اصلا الا انها تصلى في اوقات
المعهودة افضل ويمكن حمل كلام الفقهاء على ذلك الا انه بعيد ومع ذلك لا فرق بين كلام الشيخ والقايل وغيره
ذلك والاحوط عدم التعدي عما ذكره الفقهاء بل ينبغي لانه يظهر ذلك من التسامح والجبرة المفتى بها
عليها فلا يعارض المتواتر فضلا ان يغلب عليها ويمكن ان يكون النافلة صحيحة وان اثم في فعلها مضيقا نعم الفريضة
لان التهي يتعلق بما هو طارح عن ماهية العبادة فان تاخير الفريضة عمدا ليس بفضيلة ولا اجر عليها ولا شئ عليها وقول
وقت الصلوة الليل الآتي اشتراه وانقضاها الا انه افضل من ان يصليها من اول الليل الروايات الدالة على ذلك كثيرة
منها صحيحة محمد ابن مسلم عن الباقر عليه السلام انه قال وقت الصلوة الليل ما بين نصف الليل الى اخره انتهى واما اخبار
وفيها طلوع الفجر الثاني فيحمل المعرف عن الفقهاء، ويدل عليه اخبار كثيرة منها صحيحة محمد ابن مسلم عن الباقر عليه السلام
يقوم من آخر الليل وهو يخشى ان يجيء الصبح استوا بالوتر ويصلي صلوة الليل على وجهها حتى يكون الوتر آخر ذلك
قال بل يبدا بالوتر وقال انا كنت فعلا ذلك لكن نقل عن المرتضى فوات وقتها بطلوع الفجر الاول محتجا بان ذلك
وقت ركعتي الفجر وهما آخر صلوة الليل والجواب بخصان الاخبار كثيرة في كون وقتها قبل الفجر وبعده وبعده كما تعرف
بعضها ويجوز تقديمها اه المشهور جواز تقديمها الى الغسق او الى ثلث من غلبة النوم ولعل مرادهم ما ذكره الشيخ
وذكر الثلث والغسق من باب المثال ويدل عليه اخبار كثيرة مثل صحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا خشيت ان
لا تقوم آخر الليل اذا كان بك علة او اصابك برد فصل صلوتك واوقع عن اول الليل ومثله صحيحة الحلبي وزاد
في آخره على الاثر الى غير ذلك وورد في بعض الاخبار ان من الجواز ان يصلي صلوة الليل الى الصبح مثل صحيحة ابن مسلم عن
الصلوة في الصيف في الليل الى السحر او صلى في اول الليل قال نعم والصحيحة سماعة عنه قال لا باس بصلوة الليل
من اول الليل الى اخره الا ان افضل ذلك اذا انتصف الليل ونقل من برارة عدم جواز التقديم سلم وانه كان يقول
لبعض صلوة لم يدخل وقتها بعد نصف الليل وعن ابن ادريس انه اضاف ذلك والجواب عما ذكره وطرحه لغاية كثرة

الاخبار الصحاح والمعتبرة الدالة على الترخيص المتقدم لكن قضاؤها افضل فرجع عن شبهة الاختلاف والله اعلم
صحيحة معاوية بن وهب عن الصادق ع انه قال له ان رجلا من مواليك من صلى ثم نكى الى ما بقى من النوم فقال
انى اريد القيام لصلوة الليل فتغلبنى عيني فنام حتى اصبح فربما قضيت صلوة الشهر للتتابع والشهرين اشهر على فقال قال
قرة عين له والله ولم يرخص له في الصلوة في اول الليل وقال القضاء بالنهار افضل قلت فان من فاتته الصلوة
الجارية تجب الجزء واهله وتحرص على الصلوة متعلمها النوم حتى ربما قضت وربما ضعفت عن قضائه وهو تضيق عليه
اول الليل فرخص لهن في الصلوة اول الليل اذا ضعفن وصعن القضاء الى غير ذلك من الاخبار الدالة على
القضاء الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان القضاء افضل كما ان الصحاح هو صحيح عمر بن يزيد عن الصادق ع
عن صلوة الليل والوتر بعد طلوع الفجر فقال صلها بعد الفجر حتى تكون في وقت تقضي الغداة في آخر وقتها ولا تعمد
في كل الليل الحديث وصحيحة الاشعري عنهم ع قال اقوم وقد طلع الفجر الى ان قال فقال ابداء بصلوة الليل والوتر ولا
تعمل ذلك عادة وصحيحة الاشعري عنهم ع انه قال اقوم وقد طلع الفجر الى ان قال فقال ابداء بالصلوة الليل والوتر ولا
تجعل ذلك عادة وصحيحة سليمان بن خالد قال قال الصادق ع ربما نمت وقد طلع الفجر فاصل صلوة الليل
والوتر والركعتين قبل الفجر ثم اصلي الفجر قلت فعل اذا قال نعم ولا يكون ذلك عادة وقريب منه رواية اسحق بن
عمار عنه ع لكن في صحيحة الرشا عن عبد الله سنان عنه ع قال اذا صحت وقد طلع الفجر فابدء بالوتر ثم الركعتين
ثم صل الركعات اذا اصبحت لكن الكل كما الف يقتضي الاحتياط والاولى والاحوط واعتبارا ما افتى به كاشف
من قول المفضوه المشهور اه فكما الى مذهب الاصحاب لا اعلم فيه خلافا ومستنده رواية الاحتياط قال قال
اذا انا صليت اربع ركعات من صلوة الليل قبل طلوع الفجر ثم قمت الصلوة لطلوع الفجر ثم اصلي الصلوة
رضي الله عنه مرسلا وسندها صحيح بعمل الاصحاب ولا يعارضها رواية يعقوب بن يقطين قال قلت لابي ابراهيم ع اقوم قبل الفجر
فاصلي اربع ركعات ثم الوتر فان بعض اهلنا يزعم ان ذلك لا يجزيه ابدا بالوتر واتم الركعات فقال لا بل اوتر وقد آخر الركعات
يقتضيها في صدر النهار ويضعف السند مع عدم انجبار بل عمل الاصحاب بخلافها فتكون شاذة يجب تركها العمل بها
بسماع ملاحظة قولهم ع حتى تقضيها اه المحمول على من ذهب الغفلة كما ان الصحيح هو صحيح ابن مسلم
السابق في شرح قول المصنف واول وقت صلوة الليل ومثله رواية علي ابن عبد العزيز انه قال للصادق ع
اقوم واذا التخوف الفجر قال فاوتر ثم نلت فانظر فاذا على الليل قال فصل صلوة الليل وفي صحيح ابن ابي عمير عن بعض
عبد الحميد عن بعض اصحابنا عن الصادق ع واظنه اسحق بن غالب قال اذا قام الرجل من الليل فظن
ان الصبح قد اضاء فاوتر ثم نظر فرأى عليه ليلا قال يضيف اليها ركعة ثم يستقبل صلوة الليل ما بدا له
بعده اقول مقتضى الاخبار انه ان اتفق انه صلى صلوة الليل اربع ركعات وطلع فجر تم ما بقي ولا يصلي ركعتي

الفجر ثم يصلي الفريضة ثم يصلي ما بقي من صلوة الليل وان خاف طلوع الفجر ولم يصل شيئا اولم يصل الا اربع ثم
يصلي نافلة الفجر ثم فريضته ثم ما بقي وان اتفق انه بعد ما صلى اربع توضأ للصبح وصلى ركعتي الفجر ثم
جلس ان يضيف الى الوتر ركعة اخرى وجعل الاربع محسوبة من صلوة الليل بصحيحة ابن ابي عمير لكن يشكل من
جهة عدم الطلاع على فتوى بذلك بين الاصحاب اللهم الا ان يكون المقصود بها الليل قبل الفراغ من الوتر فيضيف اليه ركعة
اخرى والظاهر ان ذلك صحيح ثم كيف كان ما ذكرناه هنا وفي الحاشية السابقة انما هو في صورة عدم التمكن
في الفرائض وغيرها بان يكون الصلوة المنوطة المتعارفة لا فيها زيادة طول صوفا للفريضة عن زيادة النافلة
والا فزيادة قصر وتحقيق الاطلاق الاخبار نعم في رواية عبد الله ابن وليد كما عن اسمعيل ابن جابر وعلي الله
ابن سنان عن الصادق ع انه قال لما اقوم آخر الليل واخاف الصبح قال اقرأ الحمد وقل هو الله احد ولا باس بالعمل بها
للمرجحات والاصول الا ان الاولى العمل بما ذكرناه والمشهور العمل بمستندهم الرواية الفقهية رواها الكليني
والشيخ بسندهما القوي عن المرتضى عن ابي الحسن العسكري ع قال اذا انتصف الليل الى ان قال فاذا بقي ثلث الليل
ثم يظلم قبل الفجر ثم يطلع الفجر الصادق من قبل المشرق قال وعن اراد ان يصلي صلوة الليل في نصف الليل كيف يصلي
فذكر له وصحيحة اسمعيل ابن سعد عن الرضا ع سألته عن افضل ساعات الليل قال الثلث الباقي وعن الوتر العمل
قبل الصبح قال نعم فان كان ابي ربما اوتر بعد الفجر وصحيحة مرازم عن الصادق ع قال قلت له متى اصلي صلوة
الليل قال صلها آخر الليل الحديث او في كتاب العلل بطريق كالصحيح عن الباقر ع ان قوله تتجافى جنوبهم
الآية نزلت في اسبغ الوضوء وانا معشر شيعتنا يامرون في اول الليل وانصب قليلا الليل او ما شاء الله
فرجعوا الى بيوتهم الحديث هذا كالصريح في ما ذكرناه وبالاسحار هم يستغفرون والتسحر ما قبل الفجر على ما نص عليه اهل
اللغة ولا يعارضها ما روي عن الصادق ع ان رسول الله ص كان اذا صلى الغداة امر بوضوء له وسواك فوضع
عند رأسه ثم خفق ما شاء الله ثم يقوم فيتسوك ويتوضأ ويصلي اربع ركعات ثم يقوم فيتسوك ويتوضأ ويصلي اربع ركعات ثم يقوم فيتسوك
ويتوضأ ويصلي اربع ركعات ثم يقعد حتى اذا كان في وقت الصبح قام فاوتر ثم صلى الركعتين ثم قال لقد
كان لكم كان رسول الله صلى الله عليه وآله اسوة حسنة قلت متى يقوم قال بعد الثلث الليل وفي حديث آخر بعد
نصف الليل وفي صحيحة مثل ذلك مع زيادة انه اي كم اربع ركعات الاضحى قال انه كان يصلي اربعا كما يركع
قبل ذلك لان الاصحاب في الاول لمقتضى ان الرسول ع كان بعد العشاء نام اي لا يصلي الوترة وغيرها كما
يظهر من الاخبار الاضاحي وكذا مقتضى انه نام ركع حتى يقال يرفع راسه ولكن يبعد وان كان موجودا
كان على قراءته ع فظهر بزيادة طول القراءة ايضا فيما يظهر جميع ما ذكر ويكون ذلك من خصائصه وان كان
في الاول عما لعله كان لكم في رسول الله اسوة حسنة اذ الظاهر ان المخاطبين لم يكن لهم اسوة بهم الى صدر العشر

نقل الاسوة في بعض الصلوة الليل انما سمع عن الصحابة الاسوة الى القنوت المذكور بل وفي التفريق المذكور
انما لو كانوا كلهم مجتمعين على امر وعن هذا من ان يفتتوا عجلا فيه وانما لم يقل انهم واصحابه كانوا يجتمعون
كذلك بل لم يقل انا ايضا نفعل كذلك لعلم بشبه ذلك لا الى الرسول ﷺ فقط بل ربما نظهر من الاخبار ان الائمة عليهم السلام
يفرقون دايما بل والظهر انهم كانوا يفرقون بل ربما نظهر من الاخبار ان الائمة عليهم السلام كانوا يفرقون دايما بل والظهر
انهم كانوا يفرقون بل ربما نظهر خلافه فتدبر في الاخبار وكذلك الاخبار الواردة في كيفية الصلوة الليل وبيان
المكلفين لها انهم يامرون بالتفريق ابدا بل وربما كان الظاهر امرهم بفعلها غير متفرقة وسيجيء في وقت صلوة
نافلة الفجر ما يوكد ما ذكرنا سئل الامر بالاضافة بهما صلوة الليل وغير ذلك مما نظهر من الاخبار وان لم اذكرها
في هذا الكتاب مع ذلك لا يبعد ان يكون المكلف اذا اختار متابعة الرسول ﷺ وفعل كل يكون شاملا لذلك وان
كان اخر الليل له افضل ثم جوز والله يعلم وما ذكر ظهر ضعفا استضعف ذلك به دليل الاصحاب ان روايته
مرارا مع ظهر انها هرون وهو مشترك صحيحة سهل ذكرها بلفظ الثالث الثاني ولم يذكر رواية المزروع
انها لو كانت ضعيفة لو كانت بصحيحة يضعف الاصحاب وطه الاية والروايات الاخر وكذا في الخبر رواية ابراهيم
مع ان الظهر ان هرون هذا هو ابن مسلم وفي الصحيحة هو الثالث الباقي كما ذكرنا وفي ذكر في النفع للعشرة وقال عليه
القضاء مع انه اوفق بما ذكر قبله اذا سأله عن ساعات الوتر فقال اصبها الى الفجر الاول وفقه الله
اختلف الاصحاب اول وقتها بعد النصف وقتها بعد الفراغ من صلوة الليل وهو اختيار ابن ادريس وعلى البارعين
وعن المرتضى انه طلوع الفجر الاول واما الاخبار في كثير من الصحاح اعني بها صلوة الليل واذا استشهد بالاية
لانه يبدأ بصلوة الليل في كثير من الاخبار انما من تتمة الصلوة الليل وفي الطريق كالصحيح عن زرارة عن الباقر
انما على احدكم اذا انتصف الليل ان يقوم فيصلي صلوته جلة واحدة ثلث عشرة ركعة ثم ان شاء جلس فدعا وان شاء
نام وان شاء ذهب حيث شاء الى غير ذلك من الاخبار وفي الصحيحة اجعل السابقة اصبها الى الفجر الاول ابين
على عدم اختصاص الوقت فيه وفي كثير من الصحاح صلها قبل الفجر وبعده وبعده والظهر فيها المغفرة كما ستعرف
او ان الامر فيها في مقام توهم الحظر نعم في صحيحة حماد عن محمد بن حمران بن سلم عن الباقر عليه السلام
انه سئل عن اول وقت الوتر فقال الثلثين الباقي وطه انما لا تقادم الاخبار السابقة فضلا عن
ان يغلب عليها ويكون حملها على مضمون صحيحة اسعيل السابقة وفي كيف دليلها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
عن الصادق عليه السلام انه قال اصلها بعد ما يطلع الفجر وقال ضعيف لعدم سلامة ابن مرجع الضمير هنا السابقة على
الصدق للظهور فالمناسب من ظهر الفجر هو الثاني كما هو سلم عنه ايضا فعلى هذا يكون الامر واردا في مقام توهم
الحظر اي لا حظر في صلوتها بعد طلوع الفجر الصادق وما يظهر من الاخبار من ورود المنع وورود النهي عنها

لتوهم المنع ويعترف بعضها واما كون آخر وقتها طلوع الحمرة فلصحيحة عبد الرحمن المذكورة وقوية يعقوب بن سالم
عن الصادق انه قال صلها بعد الفجر الحديث فقه وصحيحة عن ابن بطيلس عن الكاظم عن الرجل لا يصلي العتمة
حتى يمر وقتها ولم يكن صلى الوتر ولم يركع ركعتي الفجر اي كيفيها اوتر وركعها اذا لم ينكر عليه في اعتقاده الفرق
عليه وبهما نظهر تعارض الطلاق وركعتي الفجر على الثاني في ذلك الزمان وكان نظهر من الاخبار السابقة والاتية
مثل صحيحة زرارة وصحيحة البزنطي وغيرهما في الصحاح الكثيرة ان ركعتي الفجر تصلى قبل الفجر وعند وبعد وفي
الوقت الاول الظهر صلاة الاعم جواز الفريضة قبل الفجر وفي رواية اسحاق بن عمار عن الصادق عن الركعتين
اللتين قبل الفجر قال قبل الفجر وبعده وبعده قلت ومتى اقضيهما قال اذا قال الحوذن قد قام الصلوة
وفي صحيحة ابي بكر الحضرمي عندهم متى اصلي وركعتي الفجر قال بعد ترض الفجر وهو الذي تسميه العرب بياض الصبح
الى غير ذلك من الاخبار وبعضه الاستحباب والشهرة بين الاصحاب ايضا لكن يعارض جميع ما ذكرنا ستذكر وذكر
المال وقيل آمنه اه نسب هذا القول الى ابن الجنيد والشيخ في كتابي الاخبار الحديث وعليها ما صحيحة
الزرارة عن الباقر عن ركعتي الفجر قبل الفجر او بعده فقال قبل الفجر انما من صلوة الليل تريد ان تجاهد
لركان عليك من شهر رمضان اكنت تطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدا بالفريضة وصحيحة البزنطي
عن الباقر عنه قال له الركعتان اللتان قبل الغداة ابن موضعهما فقال قبل طلوع الفجر فاذا طلع الفجر فقد
دخل وقت الغداة الى غير ذلك من الاخبار وبهما ما تر من الامر بالمحافظة الصلوة الليل في الصحاح وما تر من
انهما من صلوة الليل وفي الصحيحة البزنطي اجعل بهما صلوة الليل وصلها قبل الفجر وصحيحة سليمان ابن خالد
عن الصادق عن الركعتين اللتين قبل الفجر قال يركعهما حتى تخيل الغداة انهما قبل الصوة لكن
يعارض الكل في كل التوفيق اما بحمل لفظ الفجر في الروايات السابقة على الاول او بحمل الامر في هذه
على الاستحباب وعلل الثاني فجمع انتهى وبقضاء الرجحان ان مع الاحتمال لا يثبت التكليف الاصالة
البراءة ولا يخفى ان الحملين في غاية البعد مع ان في رواية حريز عن ابي العلى انه قال الصادق عليه السلام
متى اصلي ركعتي الفجر قال بعد طلوع الفجر قلت لم ان ابا جعفر عليه السلام امرني ان اصليهما قبل طلوع الفجر
فقال يا ابن محمد ان الشيعة اتوا الى استرشدين فاتاهم بمر الحق واتوق اشكالا فعيهم بالمقنع ان
في صحيحة زرارة ايضا اشعار بذلك كما لا يخفى وربما نظهر من ملاحظة ما ذكرنا وهو ايضا بالنسبة
الى الاخبار السابقة المتضمنة لصحة الاتيان بالنوافل في اي وقت كان وجعل تلك الاخبار مستندا
يقبل باستواء الثانية باستواء اداء الفريضة ومر القول هنا وكيف كان الاحتياط واضح وسطوع السبب
كما في للجزاء هو بعبرة صحيحة حماد بن عثمان عن الصادق انه قال ربما صليتها وعلى الليل فانتصف الليل

الفجر اعدتهما وموثقه زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال اذا صليت صلوة الليل فابدء بركعتي
الفجر فان شئت فنم بعد ذلك وان شئت فاعد ما فاتك ان شاء الله قبل ان يطلع الفجر فان استطعت قبل الفجر اعدتهما يعرف الزوال اه لا اعلم في انه
يعرف الزوال بزيادة الظل اي شروعه في الزيادة فاذا ما يظهر منه زيادة ما فقد ظهر تحقق الزوال الا
ان ابتداء الزوال قلما يمكن الاطلاع عليه الا ان يجعل الشاخص لا يقبل الظل والشاخص لكل احد ينقص الظل ويمكن
فلم تزل واذا شرع في الزيادة فقد زال وورد هذا في الاخبار ايضا مثل رواية ابن حمزة قال ذكر عند الصادق
زوال الشمس فقال صلى الله عليه وآله اخذ من عند الحولة ثلثة اشبار وان زاد فصل بين فيقام فاذا دام الظل
سبعتين فلم تزل فاذا زاد بعد السبعتين فقد زالت الشمس الى غير ذلك من الاخبار ويدل الشمس ولا اعلم
في انه لو استقبل المكلف نقطة الجنوب وجعلها بين عينيه فاذا راى الشمس مالت الى الجانب الايمن فلا شك في انه
زالت اه ان يظهر ذلك بعد مدة من الزوال ولا يظهر منه ابتداؤه ومعرفة اوائل الميل الى الجانب في غاية الصعوبة
ومعرفة نقطة الجنوب اسهل فان نقطة الشمال مع كونها بين من نقطة الجنوب تشخيصها في غاية الصعوبة كما لا يخفى
بالظن والتخمين ولو بوجه العلم فلا شك في حصوله الا انه بعد مضي مدة مديدة عن الزوال ويدل الظل
هذا اقوى المعرفات ويعرف بالدائرة الهندسية وبها يستخرج خط نصف النهار الذي اذا وقع ظل الشاخص
المنصوب في وسط الدائرة عليه كان في وقت الاستواء ووقوف الشمس انما مال الى هذا الجانب الذي يلي المشرق كان اول
الزوال وطريقها ان يستوي موضعها من الارض خاليا من ارتفاع وانخفاض تسوية صحيحة كما علم من الطريق السابق بان
يكون وتنصب على مركزها مقياس مخروط محدد الرأس يكون طوله قدر ربع قطر الدائرة تقريبا ويكون نصبه عليها
مستقيما بحيث يحصل من جوانبه خطوط اربع وتعلم ذلك بان تقوم بالجهتين ياسي المغاربين وتحيط الدائرة بقدر
واحد من الثلث فقط ويصير راس الظل حينئذ وصوله الى محيطها وهو حين الدخول فيها نعلم عليه علامة ثم وصل بعد
الزوال حين خروج راس الظل المذكور من الدائرة فاذا وصل اليه اراد الخروج عنه علم عليه ايضا علامة وقد يقال
العلامتين بخط مستقيم ثم ينصف القوسان ويكفي تنصف القوس الشمالي فيخرج من تنصيفه خطا مستقيما يتصل بما ذكر
فذلك خط نصف النهار فاذا القي المقياس الشاخص ظله على هذا الخط الذي هو خط نصف النهار كانت الشمس في وسط
السماء لم تزل وكان وقت قوفها وسكونها في المنظر الا فوق غير واقعة قطعا لكن من جهة عدم حركة في الظل
حتى يكون فيها فاذا ابتدأ راس الظل ان يخرج عن هذا الخط فقد زالت الشمس البتة وذكر ان الاول والاسهل
احداث الدائرة المذكورة ورصد وصول راس الظل الى الدائرة وضرب علامة عليها وتعليم موضع الدخول والخروج
في اول انتقال الشمس من الحوت الى الحمل ومن السنبلة الى الميزان الى وقت استواء اليوم مع الليل بحيث المقدار
والله يعلم ويعرف الغروب بما اختلف الاصحاب فيما ذكر فعن الشيخ في طهارة والصدوق في كتابه العلل

وابن الجنيد والمرتضى في بعض مسائل ان الغروب يعرف باستتار القرص وعبارة من البصري انتفاء الحمرة
فيهما وهب الاكثر وبهم الشيخ في بعض كتبه الا انه يعلم بذهاب الحمرة المشرقية وعن ابن ابي عقيل ان اول وقت المغرب
سقوط القرص وعلامته ان يسود افق السماء من المشرق فذلك اقبال الليل وعن المرتضى ما ذكره المصنف
حجة القولين صحيحة عبد الله بن سنان انه سمع الصادق ع يقول وقت المغرب اذا غربت الشمس فثم قرصها وصحيحة
زرارة عن الباقر عليه السلام اذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء وصحيحة الاحمر عند وقت المغرب اذا غاب القرص
فان رابته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة وصحيحة معاوية بن عمار كف عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا وان وقته
الشام عن الصادق عليه السلام ان جبرئيل ع نزل بامامي عليهم السلام حين سقط القرص الى غير ذلك من الاخبار لكن
يقول ان الغيبة عن العين تفاوت بتفاوت المواضع بعض المواضع لا يتحقق الغروب بمجرد الغيبة عن العين
فانا اذا كنا في ساحة من الارض يغيب القرص عن ابصارنا مع كون شعاع الشمس على الجدران والقطع ولو صعدنا
القطع رؤي قرص الشمس جزما ولا شك في عدم تحقق الغروب بذلك فلا يتوهم الآن وقت المغرب فذا كان الامر
وغاب القرص عن نظرنا بالافق الذي ذكرته ولم يكن لارتفاع ولا جبل ولا اشار واشجار طويلة ايضا
لكن بقع قطعا لو كان امر ما ذكر لوجدنا الشعاع عليه بينا لا ستره فيه ولو كان سطح او تل صعدناه
لرأينا القرص بعامته جزما على حاجب وقتنا في البلد والعمران فهل يحكم الآن بدخول المغرب بمجرد ستار القرص
عن اعيننا مع انا لو صعدنا لرأينا القرص عيانا ولو كان جدار وتله لكان عليه شعاع الشمس ولكنا نعلم عدم القرص انه
لم يدخل للغروب ايضا لو كان الجدران والقطع واشباهها ستارا ولو كان عليه شعاع الشمس ولكنا نعلم عدم القرص انه
عليه شعاع الشمس وكذا نعلم على العرف انه لم يدخل المغرب ايضا لو كان الجدران والقطع واشباهها ستارا
في الارتفاع وربما كان بينا او سطحا لا يكون عليه شعاع الشمس او لا نرى قرص الشمس حين ما صعدنا لكن الجدار
الاعلى من جدراننا نرى الشعاع والسطح الاعلى من سطح بيتنا نرى قرص الشمس لا يتصور غروبا بل نحن في العصر الوسطى
قاعدين على الارض فانا نرى بعض القرص وتغيب الشمس حين ما صعدنا عليه وفي هكذا ما هو على
من الدور هو اعلى من بيتنا الذي ذكرناه ذكر فظهر ان مجرد غيبة الشمس الذي عن اعيننا لكن لو قمنا او قعدنا قد رأينا
القرص جزما فليس الغيبة المذكورة غروبا بالبديهة وبالجملة ارض العراق ستوية خالية عن الجبال الا ان كان مضطجعا
ربما لا يرى القرص واذا قعد يراه وربما كان القاعد لا يراه واذا قام يراه واذا كان القائم لا يرى واذا كان
راكبا يرى والراكب ايضا ربما لا يرى لكن لو كان سطح يصعد يرى والقطع متفاوتة في الارتفاع وربما لا يرى
في الاول ارتفاعا ويرى في الاخير ارتفاعا وربما لا يرى على القطع المرتفع على اينه يرى لو كان تل والتلال ايضا
متفاوتة في الارتفاع واذا صعد التل يرى القرص وربما لا يصعد لكن يرى الشمس على المرتفع ولا يصدق عرفا انه

المغرب حمرة كان المرتفع جبلا او غيما او غلاوة بها لانه في الليل الا انه يرى في الجبال بحيث يصدق عنه الغروب
واعلم ايها الناظر انا اشرنا في بعض الاخبار سهل الوشا كما تسمع عن يعقوب بن شعيب عن الصادق عليه السلام قال سألته
قلت فان الشمس تغيب عنكم من قبل ان تغيب عندنا واعلى الارض تسع اهم كان من اهل الجبل فاذا قال
وجبال كثيرة سياملكة والمدينة شرقيهم الطائف وهم ذوية القرص في التل والجبال او الشعاع عليها ما كان اهلها يرون
على نحو ما وقت المغرب هذا العراق ليس كل تل وجبل والعبرة بمغرب اهل الوادي لانه اصطلاح حضاري
عبد الله بن ضمام عن الكاهلي انه كتب اليه يخبره بقرص القرص وتفصل الليل ثم يرى الليل ارتفاعا وينتشر
ويرتفع لون الجبل حمرة ويرون عندنا الملونون فاصلي واذا نظرت حتى تذهب حمرة المغرب فان ابا بصير
اراك ان تنظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط الايمن وفي رواية حماد عنه قال قال الصادق عليه السلام
فلا تفعلوا فانا سيتعرضون لكم ويقولون انا صلينا معكم فلا تصدقوهم فانما اعراقهم صلوا المغرب قبل ان تغيب
النجوم فانا الان اصلها اذا سقط القرص وفي رواية عمار عن الصادق عليه السلام اذا رأيت الخطاب ان يصلي المغرب
ذات الحمرة فجعل يعني الحمرة التي من قبل المغرب الى فوق ذلك وستعرف بعضا آخر والتنويه على هذه الاخبار
وما سيجيء متعبرا بالتحقيق الذي ذكرنا به الشهيد العظيم بين الاصحاب وكثير الورود في الاخبار العامة وحكاية
ابي الخطاب وانتشار المغرب حتى يتبين التنجم انهن من المتواترات والاخبار كثيرة فان التناقض نسلم لكن
مجرد اختراع على الصادق عليه السلام بتناقض فتوهم تناقض آخر وجعة القول المشهور ما ذكرنا من الاخبار الكثيرة و
كصحيحة ابن مهزيار عن من ذكره عن الصادق قال وقت سقوط القرص ووجوب الافطار ان تقوم بحيال القبلة وتنظر
التي ترتفع من المغرب اذا جاوزت استقامة الرأس الى ناحية المغرب فقد وجب الافطار وسقط القرص وهذه الرواية
مع اعتبارها بما ذكرنا ليس وطريقها الى ابن ابي عمير من تأمل فيه يرى سهل بن زياد والظن يتفقون على ان ضعف
سهل بل صحيفة في الرجل انه تفقه من بعد ضعف اصلا مع ان في رجالها فيه توثيقا بعيدا الجواز عن البأس
اذا غاب الحمرة من هذا الجانب يعني من المشترك من شرق الارض وغربها الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة والظن
ضعف السند لما عرفت وكيف هذا على الاخبار على الاصحاب بل لا يلائم عمل الاصحاب لما ذكرنا من التحقيق
الذي يشهد عليه الاعتبار وما فهم من الاخبار كما عرفت فلا يلائم ايضا لزوم تحصيل براءة الذمة اليقينية
لاشتغال الذمة اليقينية فلا يلائم ايضا ما يظهر من بعضها من ان ما يخالف هذه الاخبار يحمل على التقية بل
ما ظهر من رواية جارود اذ يظهر منها ان الامر الماضي كان بمقتضى التقية فلم يعمل واذا عرفت ان
ذلك صار منشأ الاخبار الصادق انه لان يصلي عند سقوط القرص وفي صحيحة حريز عن رسل السماء او غيبة
جبل او تيس والناس يصلون المغرب فلا يراد نعم العالم كما لا يخفى وفي رواية اخرى لم تغب حاجبه الصادق
عنك فتعذر من ذلك وقال

يعني اصنعت الى امامك المذهب وفيه دقيق ان هذا المنع والتدافع التفقه بملاحظة الاخبار المتعارضة لدى انه ورد في الاخبار
الكثيرة المعتبرة ما خالف العامة فيه الرشد والصواب فامروا بالاخذ به وان ما وافقهم فيه التقية فيجب تركه الاخذ
العمل به وورد ايضا الامر باخذ ما اشتهر بين الشيعة وانه الصواب وظاهر معروف بين الشيعة في الاعصار والامصار
ان نظرهم في العمل القصر الى ان صار ذلك شعارهم يعرفون به ويعرفهم العامة ايضا
رواية محمد بن علي قال سمعت الرضا عليه السلام في القرمزية يصلي المغرب اذا اقبلت الفرة من المشرق يعني الوادي الى
على حاجبه فقط لان فعله ذلك في السفر لا يدل على عدم دخول الوقت مع الاعذار واعداد الاذن
هو صحيح جميل بن دراج قال رأيت الرضا وكنا عدة لم يصل المغرب حتى غابت الجوم والمراد انه كان لا يعجل عن
الصلاة الى ان يمضي الوقت ويعرف انتصاف الليل اقول من امكنه معرفة نقطة المغرب فعرفها وتوجه اليها
فاذا رأى النجم الطالع عند غروب الشمس الى جانب الايمن فقد انتصف الليل ودخل وقت الصلاة قبل ويعرف ايضا
في اوقات صلاة الليل مع التمادي تحقيقا او تقريبا بطلوع النجوم من ابتداء المغرب عقد اربع الدائرة
فانها يدور ان حول الجوزي في الليل والنهار دورة واحدة في ابتداء المغرب اذا اخذ بعد الحمرة ان تحقق ربع
الدائرة صار نصف الليل وان تحقق نصف الدائرة وهو وقت طلوع الشمس واما في الاوقات التي يكون الليل طويلا
والنهار قصيرا وبالعكس فيمكن معرفة الانتصاف بنوع من التوسع والتقريب بحيث يمكن منهما مثل اذا اطلع الجوزي
من ابتداء المغرب عقار ربع الدائرة كان بقدر ست ساعات وهو المنتهى النصف الاول وابتداء النصف الثاني في
ليالي الاعتدال فكان طلوعها في ساعة مقدار الدرس من الربع وعلى هذا الحساب فكان الليل ثلث عشرة ساعة او
انقص او اربعين فلو كان الليل عشر ساعات مثلا يكون الليل نصف عند الشروع في الدخول في السدس الثاني
من الربع الاول وعلى ذلك الغروب الاخضر واخبار المنتصف من الجبر ما ذكره الفقيه سأل عمر بن حنظلة ابا
عبد الله عليه السلام فقال يا سيدي الشمس تغرب بالنهار فقال الليل يعلو لكم قال فالشمس فقال اراك تتوخى قال ايا لتحري
اذا اتجلت حمرة المشرق الطالعة ابتداء المغرب فاذا طلعت لا تزال في الصعود الى ان بلغ خط النصف
النهار ثم شرع في الانحدار والهبوط عند ابتداء انحدارها كون انتصاف الليل كما في الصحيح اقول وهو
صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال وقت المغربين تنشق الفجر وكتب اليه محمد الفجر هو الذي
الابيض وليس هو الابيض صعد الحديث لا يعرف المقبول اه هذا مذهب الاصحاب للصلاة مع جميعة الظن
وعدم اعتبار شرعا حتى تثبت علم يثبت في المقام والعموم المناهي عن اتباعه وظان الشغل الذمة اليقيني يستدعي
البراءة اليقينية وفي رواية علي ابن جعفر عن اخيه موسى في الرجل يسمع الاذان متى يصلي الفجر لا يدري الطلع الفجر
فهو اثر بين لكان الاذان قال لا يجزيه حتى يعلم الطلع واما من الطريق اراد الى العلم فالمشهور انه يجزي لما الاصحاب

في الوقت بعني التعويل على الأمارات الظنية وبها فسر ابن الجنيد انه قال لعلي الكاتب اليوم الغيم والغيم
ان يصلي الانسان بيقين بالوقت وعلى ظن خارج الوقت مع الظن او اجتهد المشهور رواية سماعة قال سألته
عن الصلاة بالليل والنهار اذا لم ير الشمس ولا القمر والظن قال اجتهد رايك وفي الصحيحة جميل
لما نحن فيه تامل ويمكن ان يستدل لهم بروايات الصوم عن الصادق عن الجهل ضام ثم ظن ان اليوم من شعبان
وفي السماء علة فاظهر ثم ان السماء انجلى واذا الشمس لم تغب فقال تم صومه ولا يقضيه ولا قابل بالغروب
وقت المغرب اذا غابت القرص فان رايته بعد ذلك قد صليت اعد الصلاة ومضى صومك وفكله من الطعام ان
احببت منسوخ شيئا والمناقشة في الاول بضعف السند وفي الثانية بضعف الدلالة باصحال الحكم ان يراد من نفي
الصوم فساده واحتمال الفرق بين الصوم والصلاة فاسد لان الصوم جابرة لها بيقين السند مع ان دلالة الصحيحة
واضحة لان الظاهر من قوله كل منهما الصوم حينما سيما ملاحظة قوله وكفه عن الطعام لان الصوم المذكور
يكون شهر رمضان ايضا كما لا يخفى سيما ملاحظة امره باعادة الصلاة دون اعادة الصوم مع انه لم يامره
بالكفارة ايضا اذا لم يجز الافطار بالمظنة لكان مفطرا عامدا بتمام الامر بالصوم حتى يتبين له الليل
شرعا فتم جوابا عما الفرق بين الصلاة والصوم فساده ايضا لعدم القائل مع ان الظاهر من قوله ع فان رايته بعد ذلك
يكون صلاته صحيحة لا يجب اعادتها وجرد اتفاق عدم الرؤية لا يجعل لهذه ظهورا فلا رواية في غاية الصحة
في المطلوب بعد البناء للفرق بين الصلاة والصوم لا يقال بان المراد منهما انما حصل الجزم بدخول الوقت الكلف
ثم الكشف خلافه بعد لانا نقول انظاهر الرواية ان وقت المغرب يخفى والقرص واقعا ملاحظة ما ترى من الاخبار
السابقة وايضا اذا يرتفع بعد الغيبة ظهور عدم دخول الوقت اعم من ان يكون الرؤية بعد الغيبة عن النظر المكلف
حال جزمه بها لغيبة واقعا او ظن مع ان الظن فيه اقرب دخول الجزم مع التخلف ابعد وبما ذكر ظهر
فساد المناقشة بوصاحبه ايضا وهي ان المتعارف من الرؤية ان وقت المغرب غيبوبة القرص عن النظر المكلف
اي بحيث كان الا انه يشترط عدم الرؤية بعد تلك الغيبة لانه ظلما فهمه من الاخبار والاجماع يرفع ذلك
يلزم فساد الصوم ايضا وقد عرفت فساده مع ان حمل الحديث على ما ذكر خلاف الجمع عليه بل الظاهر خلافه الفقرة
مع انه لعله لم يقل احد بالفرق بين الجزم الفاسد والجزم الحاصل فتدبر هذا ويدل على المذهب المشهور صحيحة ابن مسلم
عن الصادق ع اذا رابك امر فاصليت الظهر في يوم غيم فانجلت فوجدت نفسك صليت قبل زوال الشمس
ولا تعد والا بعد على ايضا الاخبار الواردة في بعد التعويل على قول المؤذنين واصوات الديكة مثل رواية عمار
خالد عن الصادق ع انه قال له اني اظن ان اصل الحمرة قبل ان تغيب الشمس فقال اتراك على المؤذنين وصحيحة فضيل
انه قال له اصل الحمرة باذان هؤلاء فاتم اشئ من الحمرة على الوجه ان مشرعيتها الاذان التعويل والعمل

الأصحاب

الأصحاب السابقة كانوا يعتمدون مع انه صلى الله عليه وآله قال المؤذن مؤتمن واما ما قال على اصل التعويل على اصوات الديكة
عمن تجاربها فقد رد بما قدمنا عليه ملاحظة وما قال الى العمل بها التسامح في الذكر مما يضعف مع ان سند بعض تلك
الاخبار قوية غاية القوة فليلاحظ وبالجملة الاقوى قول المشهور والاحوط ما قاله ابن الجنيد والله يعلم
الحسن بن ابراهيم ابن هاشم عن ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع عن الصادق ع قال قال رجل من اصحابنا
وبما اشتبه الوقت علينا في يوم غيم فقال تعرف هذا الطير الذي عندكم بالعراق يقال لها الديكة قلت نعم قال اذا رأيتها قد صاحت
وتجاوبها فقد زالت الشمس رواه الكليني والشيخ ولو لم نكشف هذا لتعين على المذهب المشهور الحمل
على ما ذكره ابن الجنيد ومن مال اليه من المتأخرين بكون الصلاة المقضاة بالظنة لعدم الاستقبال وعدم تأتي قصد القربة
الموجب هو شرط في الصحة والتمني الذي يقتضي العاصي العبادات واما على المشهور فيصح صلاة المقضاة بالوقت
مع عدم التمكن من العلم ان انكشف مطابقة الظن للواقع او لم ينكشف فضلا بل نسب الحلبي والشيخ في به
جواز التعويل على الظن مع التمكن من العلم ايضا والى المحقق في المعتبر جواز التعويل على اذان الثقة الذي عرف
سنه الاستظهار وجه ظهر من التامل فيما ذكرنا سابقا ان ما نسبت الى الجنيد ليس شيئ والى ما نسب
من المعتبر فيحتمل واما اذا انكشف فساد ظنه فان ظهر وقوع الصلاة باسرها قبل الوقت فالظاهر عدم الخلاف
في وجوب اعادتها بل الظاهر اجماع العلماء عليه ويدل عليه ايضا ان المامور به لم يمكن الا الصلاة في الوقت
المخصوص ولم يتحقق ولم يعين ممتثلا عرفا ويكون باتيا تحت عهدة التكليف عندهم لصحيحة الفضلاء عن الباقر ع
في رجل صلى العشاء بليل فمره من ذلك القمر فاتم حتى طلعت الشمس فاخبر انه صلى الله عليه وآله قال ليعيد صلوته بليل
الذخيرة استضعف دلالتها على ما ذكر بحمالها نظمها بصور التمكن من العلم او يخفى ما فيه لانه متمكن من العلم
لاجل ارادة الصلاة وقد عرفت ان ما ذكر متفرع على المذهب المشهور على ان ابن الجنيد ويدل على انكار ما اختاره
من نقل ابن بصير عن الصادق عليه السلام قال من صلى في غير وقت فلا صلاة له وعن محمد ابن الحسن عن ابيه عن الصادق ع
قال لان اصلي الظهر في وقت العصر احب الي من ان اصلي قبل ان تزول الشمس فاني اذا صليت قبل ان تزول الشمس
يحسب لي واذا صليت في وقت العصر حسب لي وعن عبد الله بن سليمان نحوه وظهر منها ما ذكرنا سابقا من
ان الاول والاحوط الصبر الى حصول اليقين بالوقت ان لم يخف فوت الصلاة اما اذا دخل الوقت وهو متلبس
بالصلاة وقبل التسليم اخبر على القول بكفاية الشيخ وجمع من الاصحاب رواه الكليني والشيخ والصدوق في الصحيح عن
ابي عبيدة عن اسمعيل بن رباح عن الصادق ع قال اذا صليت وانت ترى انك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت
وانت في الصلاة فقد اجزات عنك وهذه الرواية لا بأس بصحيحها لم يكن اقوى ضعفا وجوبها في الكتب المعتبرة
عن الكليني والصدوق والشيخ ويدل على العمل بها ما قال الشيخ مع ان الكليني والصدوق ايضا عملا بها وافتيا كما هو الظاهر

روايها معتنا بها عاملين عليها كما انهم

ح انتفا جميع ذلك صحيحة الى ان الذى يصير وهو من اجمعت العصابة ومن لا يرى الا عن الثقة وعن الشيخين ان الجديد وان
وجوب الاعادة تعلق هذه الصورة ايضا لما ذكرنا من الادلة التى يقترح عدم اعتمادهم على الرواية التى ذكرها واضعاف
وهو اصوطوان كان الاول اقوى فاعرف ثم اعلم ان مورد الخلاف على ما اذا وقع الخلاف فى الفقه على ما ذكره المحققون لكن
فى نسبة الخلاف الى ابن الجنيد نظر ظاهر لانه لم يجوز العمل بالظن بل اوجب تحصيل العلم بالوقت فان تعذر التحقق مع الظن
عنده فاسقة سلم ويكون اصل مورد الخلاف عنده من الظن وانجزم وكذا يمكن شمول الرواية لصورة الجزم بعدم دخول الوقت
ايضا مع كشف فساده وكذلك ارادة المشايخ الثلاثة ثم لى ويفهم ايضا من عمل بها فعلى هذا يستقيم جعل ابن الجنيد من
خالف هنا فان ظاهر ان مورد الخلاف انما وقع العمل المذكور فلو صلى قبل الوقت عامدا او جاهلا او ناسيا بطلت
وكذا لو وقع شئ من اجزائها قبل الوقت على ما كان شئ من اجزاء تكبيرة الاحرام او النية على القول بانها شطر لا شرط
وسيجئ التحقيق فى ذلك ومرادنا بالجاهل الجاهل بالوقت او بوجوب مراعاته وبالناسى الناسى مراعاته وعلى هذه
فلو علم بعد الصلوة حال عدم حضور الوقت بالبال والوصف المتقدم فى الكل فالواضح وظهر مما ذكرنا وجه صدر المسئلة بانه لو
اريد علم انه غير الماموربه فكيف يتصور القربة ويفعل الجاهلة واشتالوا الكل الجاهل بالوقت العالم بوجوب مراعاته ويقبل
عن يتكلم ان من صلى الفرض قبل دخول الوقت عامدا او ناسيا ثم علم بعد ذلك فعليه اعادة الصلوة فان كان الوقت
لم يخرج منها بعد ثم دخل وقتها فقد اجزاته ولا يجوز له الخروج من الصلوة الا بعد حصول العلم بدخول الوقت
او بغلبة ظنه ذلك بحيث يرتفع من كلامه ان العلم او الظن بدخول وقت يجوز له الدخول فى الصلوة لا يشترط بقاؤهما
على ان المراد بالمتعين الظان جمعا بين كلاميه وكيف كان يكفى كلامه الناس لعدم دليل على العفو اذا كان لم يخرج منها ثم
ثم دخل وقتها ويشمل رواية اسمعيل لكن ظهر وعن الخلاف موافقة ابن البراج ولابن المصلح انتهاية الشيخ الثانى ان
السيد ابن معد ان جنيد وافقوا الشهيد فى الحكم بالبطلان وهو الذى يقوى فى نظرى ثم اعلم انه الوجه من دون شائبة تامل ولو اتفق صحة صلوة
هو كما بجاهل الوقت فلا شبهة فى بطلان صلوة العامد الجاهل بالوقت العالم بوجوب مراعاته للعذر فكذلك الجاهل بوجوب
المحقق فى محل من عدم معذوريته الجاهل بالحكم الشرعى الكلى الواضح المعروفة الثانية من الادلة ان ذلك مقتضى فحوى ادلة العذر لان
الجاهل بالحكم المصاحب فعل العبد بها الواقع والظاهر فعل الاضر كيف مع تحقق المفسدة فعلى الثواب بالجزئى وظاهر العفو الدليل
الطويل مع استواء على الركعات الاخيرة الموجبة الثواب والعقاب فى احصل المفسدة وعدمها يقوى عن الانفاق من
الخارج عن المقدور لان ذلك مقتضى الاخبار ايضا مثل قولهم لا عمل الا بالمعرفة والمعرفة بها اصابة السنة ويفهم ذلك من الاخبار
وان تامل فى ذلك المعذور الاخير يدل عليه متمسكا بشبهة اصيب بخلاف العذرين والبين الحكم مقام التفصيل واما الناسى فيقضى الكل
وان كان الصحة لا يخ عن قوة لوقوع المامور به على وجه واشكال كون وجوب المراعاة عن باب المعذرة لحصول الغرض وعدم
ثبوت ما يدل من انه لو صلى العصر قبل الظهر عمدا او جهلا وان كان عيد او جهلا وان كان فيما افسد ما

لو وقعت فى الوقت المختص بالظهر دون المشترك وفرع منها واما ان ذكره هو فيها ولو بالتيمم وقلنا باستيعاب عدل
بقيته الى الظهر سواء كان فى الوقت المختص او المشترك والدليل على المفاسد عدا وجه ظهر مما مر وكذا نسيانا لو كان
المختص وفرع واما انا لم يفرغ وعدل بنيته فللاجماع المنقول والروايات منها صحيحة الحلبى باى اهم عن
عن رجل ام قوما فى العصر فذكر فمضى حتى صلى ثلاثا لم يكن صلى الاولى فليصلها الاولى فاذا تفسد يبتدئ بعد صلوة العصر
وقد قضى الصوم صلوتهم وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال وان نسيت الظهر حتى صليت العصر ذكرتها وانت فى الصلوة
او بعد فرغت منها فانوها بها الاولى ثم صل العصر فانها اربع مكان اربع وظاهرها جواز العدول بعد الفراغ منهما
الا انه خلاف المعروف من الاصحاب والاجماع المتقدم المحمول بها عن الاكثر وستعرفها وادلة اخر على الخلاف
من انتفاء على ما مر فى بحث الضرائع ويدل على جواز العدل اخبار كثيرة واما ما رواه الحسين بن سعيد عن ابن سنان عن الصادق
انه سئل الصادق عن رجل نسى الاولى حتى صلى ركعتين من العصر قال يصليها الاولى ثم يتم العصر فلا ظن فى نقض العصر
حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر فليتم صلوته ثم ليقضى بعد المغرب سئل عن الفرق بينهما فقال الذى العصر ليس بعدها
صلوة والذى بعدها صلوة فظاهرها تعمد صلوة على النصف واما ما دل على صحة العصر فى الوقت المشترك قبل الظهر نسيانا فمنه
صحيح صفوان عن ابى الحسن وقد سئله عن رجل نسى الظهر حتى غربت الشمس وكان ذكر العصر قال ان لم يتخوف ان يفوتها
قبل ان يغيب الشفق فليبدء بالعصر ثم يصلى الظهر ثم يصلى المغرب وان خاف ان يفوته العصر فليصل الظهر ثم العصر
والنادرة عناية الذخيرة بل الظاهر الرواية ان صلوتها العصر كانت على طريقة المعهودة المتعارفة بين اهل زمانه الكاملين
ويظهر من الاصحاب انهم كانوا يفرقون بين الظهر والعصر واما ما دل على صحة العشاء فى الوقت المشترك نسيانا فمنه صحيحة زرارة
عن الباقر قال وان كنت قد صليت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصل المغرب الحديث من ادركه
لانا نقل اتفاقا جماعى على اجماع اهل العلم عليه الصدوق هو يا روعن البيوع من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة
وعضد ايضا من ادرك ركعة من العشاء قبل طلوع الشمس فقد ادرك العشاء وعن عمار عن الصادق قال قال فى رجل نام
من العشاء ثم طلعت الشمس ولم يتم الصلوة وقد جازت صلوته والمتبادر من هذه الاخبار بضميمة اجماع الكل والمراد من ادرك الصلوة
ادراكها حتى يرفع الرأس عن السجدة الاخيرة لانه للصطلح عليه عند المتشرعة وعلى تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية
سلم فى زمان المصادفى ٢ ومن بعدها لم ظاهر وعلى العمل بمفهومها ما تعرفه الصادفة من العرف اللغوى وبعدم
الاصطلاحى لغلبة الاستعمال وبعد ان اعتمل المحمل من الحقيقتين فالذهن منصرف اليه الا بالم بعد واستعمال الشارع
فيما اوفق فى الزمان الصادقين ٢ والذكر عن الاكتفاء بالركوع للتسبيحة لغة وعرفا ولانه المعظم فيها فيه وبعضه وبعض ما اصالة العدم
البقاء واستصحاب الشغل الذمة اليقينى البراية وان مقتضى الآية والاخبار الكثيرة على الاجزاء فالاستلزم ادراك المجموع على الوجه
خرج ما ادرج بالاجماع وبقى الباقى ومنكر بأجمعه بمقتضى عدم الصحة الادراك الركعة من اول الوقت مضافا الى الاتفاق

من الاخبار المذكورة الادراك من اخر الوقت بل بعضها صريح فيه مع ان الفرق بين الاخر والاول واضح لان المكلف
في اخر الوقت متمكن من اتمام الصلوة بغير مانع بخلاف اول الوقت واما القضاء فهو تدارك ما فات سواء كان بفرض جديد كما
هو الاظهر ولعل القضاء اكثر بفسا برأسه وخطابا مستقلا وعالم يتحقق الفوت كما مر في مصير المكلف في البحث الجمع
وظاهر المصنف ان ادراك الركعة لادراك المجموع فيكون المجموع اداء كما اختاره النخ في وقع فيه الخلاف وهل
يشتد كون المجموع قضاء لان اخر الوقت مختص بالركعة الاخيرة فاذا وقع فيه الاولى وقعت في غير وقتها وقيل
بالتخيير بان ما كان في الوقت فهو اداء وما خرج عنه فقضاء وتظهر ثمرة الخلاف فيما لو نذر ان يصلي اربع الى اخر اداء ادراك ركعة قبل انتصاف الليل مثل ادراك خمس ركعات قبل الغروب في ادراك الصلوتين وتوزيعها
من جهة العموم في الاخبار السابقة فان المكلف كما اذا ادرك خمس ركعات ادرك الظهر والعصر بسبب ادراك ركعة منها كذلك
اذا ادرك اربع ركعات قبل الانتصاف ادرك المغرب بسبب ركعة من العشاء فقد ادركها صفا على حسب ما نسب الاصوبي
من العقل باشتراك الوقتين معا واما على المشهور فليس الكل بمقدار الاربع تمام مختص بالعشاء حتى
الليل بمقدار ما يصلي فيه اربع ركعات فاذا التفى بمقدار فكذلك مضى وقت المغرب ودخل وقت العشاء الاخرة
الى انتصاف الليل فعلى هذا يكون الحال ان ايضا مثل الظهرين ادراكها بادراك مقدار خمس ركعات
والمنصوص فيه هو صحيحة عبد الرحمن ان الحجاج قال سئلته عن المرأة تطهر بعد ما تزول الشمس هل تصلي الظهر
هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم تؤخر ولم تصل الظهر مشيرا الى ادراكهما معا وموثقة يونس ابن يعقوب عن
الصادق عليه السلام في المرأة اذا دخل وقت الصلوة وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي حين طهرت وروايته
عن الصادق عليه السلام اذا طهرت العاشية قبل العصر صلت الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل صلت المغرب والعشاء
على ادراك خمس ركعات كما هو الغالب وشهادة رواية داود الدجاج وهي صحيحة الحلبي في المرأة تقوم في الصلوة فلا
تقضي ظهرها حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت لتقضي الصلوة التي فاتتها قال ان كانت توانت تقضيها وان
كانت دايبة في عملها فلا تقضي وروايته الظاهرة في خلاف ما ذكر الطاهر التقية مثل رواية فضل ابن اليزيدي
الطاهرة في القضاء وقت الظهر بعد مضي بعة اقدام من الزوال وغير ها لعدم تحقق ربع في بحث الجمعة
لو اشتغل بما حرم الكلام فيه فيكف صرف عن قريب فلا خط انا حصلت الكفاية من الكلام في ذلك ايضا مستوفى في بحث صلوة
الآيات فلا خط المشهور بين الجمهور استحباب الاذان والاقامة لكل صلوة يؤدى في وقت فضيلة او قضاء
عن الباقر عليه السلام انه قال لرجل من اهل المدينة يا ابا جعفر ما لي لا اراك تطوع بين الاذان والاقامة كما يصنع الناس
فقال قلت انا اذا دنا ان تطوع كان تطوع فاني في غير وقت فريضة فاذا دخلت الفريضة فلا تطوع والمراد
ان المراد من وقت الفريضة فيها غير الوقت المعروف قبل الوقت الذي لا يصادم فيه الفريضة الحاضرة وان كان المراد من

المتن

من التطوع ما يشمل الرواتب ايضا ويظهر منها ايضا ان الاخبار الآمرة على عدم التطوع في وقت الفريضة على الاطلاق
من الوقت ومن التطوع هو بما ذكرناه سقاطا الى عامة من الوقت كان يطلق على معان كثيرة فالامر كما ذكره المصنف
ويحتمل ان يكون المراد من التطوع غير الرواتب وهو المستحب المتصل بين الاذان والاقامة فيقيد الرواية بدليل الاستحباب كما
ستعرف كما لحسن هو عندنا ابن سلم عن الصادق عليه السلام ولا يخفى ان الظاهر من الوقت فيها ايضا هو المذكور او ان المعنى
دين له عليه ايضا موثقة سماعة انه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يأتي المسجد فقد صلى اهله يحسب له بالمكتوبة ايتطوع
فقال ان كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة وان خاف فوت الوقت الفريضة من اجل ما مضى من الوقت
فليبدأ بالفريضة وهو حسن لكنه نعم ثم تطوع بما شاء على ان فيه ما فيه اذا العالم قد يكثر استعمال الامر
الى ان قيل ما من عام الا وهو مخصص ونقضاء المفعول به الصلوة مع ذكر العام من غير مهما اصلا والاخبار
جلها وردت فيه جدا وخلاف ظاهر البتة وكذا من المسلمات ان اكثر اللغات جدا ان تقال فيك ويكون المجموع بينهما
البين الواقع عن الفعل بعد دخول وقت الفريضة جدا اذا كان المقيم قد شرع في الاقامة لصحيحة عمر بن يزيد
عن الرواية التي مر وهي انه لا ينبغي ان يتطوع في وقت فريضة فاما بعد الوقت قال اذا اخر المقيم في الاقامة فلا
ان الناس يختلفون في الاقامة قال المقيم الذي يصلي متوضيا ملا يخفى ان الحمد بادي بالفضيلة والموثقة
ربطها بما ذكر وكلا الخبرين رواية ابن سلم الدالة على المنع ثم اعلم انه يظهر من الاخبار ما يخالف ما هو المشهور
من الفاضلين وما اشتهر بين الاصحاب لان المستفاد بين الحسن والموثق المذكورين جواز النفل خاصة في الوقت المضيق
ما الفريضة ما الحتم فظهر واما الموثق فلان الظهر من تحمله ايضا بقيد المكتوبة بان المراد من التطوع فيه هو الفاتحة الراتبة
هذا ان كان الالف واللام في الرواتب كما اشتهر للاجانبين المتقدمين والعوجاني الماضية من التطوع فظهر في الوقت المضيق
سلم كما ورد في صحيحة ابي بكر الحضرمي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا دخل وقت الصلوة مفروضة فلا تطوع
لما ذكر وبقي غيرها والظهر من تحمله اما اخرت الظهر زاعما من اجل صلوة الاوابين ان الناس اخروها فاتحة
والكاشف ظهر منه عدم جواز الفاتحة ايضا في وقت الفريضة سوى المدراع والمدراعين الذين يخفف
الفاتحة ويقبل اليه ايضا صحيحة زرارة انه قال الباقر عليه السلام اصلي فاتحة وعلي فريضة اصلي في وقت فريضة قال لا
لا يصلي فاتحة في وقت فريضة اراد به انه كان عليه من شهر رمضان اكان لك ان تطوع حتى تقضيه قلت لا قال كذلك
المكتوبة لكن بملاحظة ما مر في فاتحة الفجر من جواز فعلها بعد الفجر ايضا انعما وردتا للتقية كما هو الظاهر
وما لا يقبل لكن مر الجزم الصريح في ان ما دل على جواز فعلها بعد الفجر ورد تقية وان مضمون حسن ابن الجهم
المنع مع ان الصحاح الدالة على ان الفاتحة مدراعا ومدراعين الفاتحة في غاية الظهور في المنع بعد ما حيث كان لك ان
ان تتفقل الى ان يبلغ فلك ركعاتا ما بلغ بلا ات ما لم الفريضة وتركت الفاتحة الا ان يجعل على سنة تاكد ايضا

المتن

وكيف كان الأحوط المنع بل المعلل عليه لكثرة الأخبار وصحتها واعتبار عامة وقلتها وتأبي عما ذكر من كون
المانع تقية فإذا النصف المذكور ولم يصل من الزوال شيئا يأتي بالفريضة البتة لكن تتلبس بركعة قبل ان يمضي
ثم مضى فله قطعها بالسلام كما فصلت به الاخبار واتجاه عمل ثقة عارف الصادق قال للرجل ان يصلي
الزوال ما بين الزوال الشمس الى ان يمضي قدمان فان كان قد فاته من الزوال ركعة واحدة او قال ان يمضي
قدمان اتم الصلوة حتى يصلي تمام الكلمات قدمان مضي قدمان فان كان قد فاته من الزوال ركعة واحدة او قال ان
يمضي قبل ان يصلي ركعة بدأ بالأولى ولم يصل الزوال الا بعد ذلك والرجل ان يصل بين نوافل العصر بأربعين
الأولى الى ان يمضي اربعة اقدام فان مضت الاربعة اقدام ولم يصل من النوافل شيئا صلى الزوال والى ان
كان قد صلى ركعة فليتم النوافل حتى يفرغ منها ثم يصلي العصر الحديث والموثق بهما وان يقتصر بالنعل وبعضه
الا انه لا يعارض الصحاح الآتي بالبارد بهما غير سورة التبلس بركعة نسيانا اذا اعتبارها بمضغة قال في المعتبر بعضها
انه محافظة على سنة لم تتحقق وقد فرضها انتهى وأنت باطلاعك قد يعلم ان بعض النصف الا انه اعتبر بها
لما بينا الصحاح والمعتبرة مع جوازه سلم حتى ان بعضا منهم قال لو نادى التحقيق بالصلوة جالسا انتهى بل يظهر من
جملة هذين الموثقين ان المراضة المذكورة شرط بان لا يزيد على نصف قدم في الظهر وقدم في العصر فعلى
القدم للعصر الغيبة الى مجموع المثلين عشر ركعة او التلبس بركعة منها فلاحظ فلا تأمل ومن هذا يظهر
معلومية التحقيق فيها لان مضي نصف القدم في الشتاء وغاية البرد تام خلاف كلامهم في باقي الجزء بعض
من ادريس انه يتم الاربع بالتلبس بشيء منها قبل دخول الشفق وعن الشيخين بناء على توقيتهما الى ربع الحمرة
ان من شرع في ركعتين منها ثم زالت الحمرة اتمها سواء كانت الاولتين او الاخيرتين للنهي عن ابطال العمل
وان الصلوة على ما افتحت وعن الحقق والعلامة انه اذا ذهب الحمرة ولم يكمل الاربعة استقبل الغالب والمدير
في الاخبار من المنع من الطلوع بعد دخول وقت الفريضة وهي شهرة سابقا ان دليل انتهاء وقت هذه الفائتة
بزوال الحمرة هو الاجماع المنقول عن الفاضلين وتحقق الاتفاق الذي ذكراه هنا غير معلوم ولذا ما استدلا بالاجماع
هنا قال لما عرفت من بعض الاخبار من فعلهم هذه في الشتاء فشكل الحكم بوجوب القطع لو شكل القطع
بل يحتمل كون ما نقل عن ابن ادريس صوابا واما فاقطة المنع فلعله لانكال فيما اذا دخل فيها قبل طلوع ثم تطلع
وهي فيها فانها تتمها ثم يصلي الفريضة وتمامه تظهر الحال فلاحظ وتامل المضمر صحيحا ابن مسلم الباقر
يصلي على الجنازة في كل ساعة انها ليست بصلوة ركوع ولا سجود وانما كره الصلوة عند الطلوع الشمس وعند غروبها
التي فيها الخشوع والركوع والسجود لانها تغرب بين قرني الشيطان وتطلع بين قرني الشيطان ورفعه عن ابن
عاشم قال قال رجل للصادق عليه السلام الحديث الذي يروى عن ابي جعفر عليه السلام ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان قال

قال نعم ان ابليس اتخذ عرشا بين السماء والارض فاذا طلعت الشمس تطلع وبيض ذلك الوقت الذي
قال ابليس لشيطانه ان بني آدم يصلون لي وفي رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ان الشيطان يقارن الشمس
زرت واذا كرهت وانما غربت فصل بعد الزوال الحديث قوله زرت اي طلعت وكبرت اي وصلت الى كبد السماء
وفي رواية ابن عمار عن الصادق عليه السلام لا صلوة بعد العصر حتى تصلي المغرب ولا بعد الفجر حتى تطلع الشمس وسئل عن رواية
الحلبي عن الصادق عليه السلام مع الزيادة المعلل ان الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان وصحيحة علي بن مهزيار قال اكتب
اليه وقضاء النافلة بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس وبعد العصر الى ان تغيب الشفق فكتب لا يجوز ذلك الا لمن
قضاء له الا خير ذلك من الاخبار لكن لا يخفى ما فيها من التعارض والموافقة لطريقة العامة فانهم في غاية
الشدة في المنع بل بعضهم غاية الأدية بل بها يعللون ما الاجماع بالمنع فكان اللازم على الامة منع الشيعة
عن الصلوة في هذه الاوقات بشدة مع ان المعللات المذكورة فيها ما يسقط بقية العامة بلا شبهة فانهم
رواها هذه الروايات بهذه المعللات وذكروا ان الشيطان يقارن رأس الشمس في هذه الاوقات
ليكون كما بعد الشمس ساجدا له وفيها ما لا يخفى عن اولي الالباب من ان الشيطان على فرض ان يكون له قرن يطلع ويغرب
الشمس بينه كيف يناسب هذا منع بني آدم عن الصلوة فربت الى الله بل المناسب الامر بالجماع كما ورد بهم
فان الصدوق بعد ما ذكر بعض تلك الروايات قال الا انه روى جماعة من مشايخنا عن الحلبي ان محمد
بن جعفر بن عون الاسدي عمانة ورد عليه فيما ورد من جواب مسائله عن محمد بن الحسن العمري قدس سره وفيما
ما سألت عنه من الصلوة عند طلوع الشمس وعند غروبها فليس كما يقول الناس ان الشمس تطلع بين
قرني الشيطان وتغرب بين قرني الشيطان فارغم انف الشيطان افعل الصلوة فصلها وارغم انف الشيطان وظاهر
انه يظهر من كلام الصدوق اشتهار هذه الرواية بين مشايخه على وجه الاتفاق بالقبول مع ان السند ضعيف ومعلل
لعله واضح معلومية ومطابق العامة والاطلاقات والاوامر العقلية والاخبار الواردة في الاربعة مما ذكر
العامة وانهم ساهم من الفقيه شيء وغيره ذلك حتى صرح بعضهم الامر بما فالفهم فيما لم يرد منهم فيه نص وكذا
مطابق للاخبار الدالة على اعتبار النوافل الحقيقية ومطلقة الدرية وغيره ذلك من هذا قال الصدوق في المقنع
المنع وعدم الكراهة كما تظهر من كلامه لانه متوقف كذلك الطبرسي والمفيد في كتابه المسمى تاقل
ولا تفعل في التشيع على العامة قال انهم كثيرا يعزون عن النبي صلى الله عليه وآله بتحريم شيء وعلة تحريمه وتلك العلة
خطأ لا يجوز ان يكلم بها النبي ولا ان يحرم الله تعالى من قبلها شيئا من ذلك ما اجمعوا عليه من النهي عن
الصلوة وقتين عن الطلوع الشمس حتى يتم طلوعها وعند غروبها حتى لا يعلم ما تطلع وتغرب بين قرني
الشيطان لكان ذلك جايزا فاذا كان آخر الحديث موصولا بادلته وآخره فاسد فعن الجميع وعن جعل ابن فاله والله

لا يجهلون ملا بطلت هذه الرواية بقي آخر الحديث شيئان نتعرض فيهما لما فتح الله لنا ظنه ما ذكره من ان اجماع العلماء على المنع وغير ذلك وظن السيد المحرم نقل عنه انه قال ان القول بالصلوة بعد طلوع الشمس الى الزوال يحرم الاربع الجمعة وغيرها خفي ان ما ذكره لا دخل له في المقام بل المقام ان مراده الرد على العامة في ما يعتقدون في بعض اوقات صلوة النفل وقد الذكر ايضا قريبا ما ذكرنا فلا فاحفظ والمحصل انه اقول اجمع جميع علماء الاسلام على كون الصلوة في الوقت المضيق حراما اتم من ان يكون في الصلوة واجبا او مستحبا لكون النهي فيها مقترنا في ذلك الحين بغير واحد من الشروع في كل ما هو كذلك فيصير حرام بالمعنى الاخص بالاجماع بل الضرورة الدين فلا بد ان يكون عملوكا امينا او مستقلا او مأذونا فيه شرعا وارجع الاخيرا والمختار لعمل بطلانها ايضا اذا كان غير مملوك فلا ماذون فيه شرعا واما الاشارة فحكمها بصحتها وان كانت محرمة ايضا لانهم يجيزون كون الفعل الواحد الشخصي الذي جزئي حقيقي خارجي مطلوبا من جهة ومبغوضا من جهة اخرى واما من اجتماع المطلوب والمبغوض في الجزئي الذي لا يخلو عن كون عنوان المأمور به ضيقا بحيث يتوقف امتثاله على ان يكون ذلك الجزئي مشخصا له وان لا يكون كذلك بل يمكن ان يكون ذلك الجزئي مشخصا لعنوان آخر غير منطبق عليه المأمور به اصلا فيمكن ان يقع امتثالا له ولا يخفى ان هذا الوجه لا يجري في المقام لان المبغوض هو الصلوة في الوقت المضيق وهو لا يقع امتثالا للأمر بقطع المسافة الى آخر الى وسيأتي هذا الوجه بتمامه في مبحث الضد انشاء الله وجوب بعض اجزائها فانه وجوب شرطي وغيري والمطلوب في نفسه وجوب الشرطي والوصلي لا مطلقا فيه وانما وقع النزاع في ان مقدمة الواجب المطلق واجبة ام لا واما الجزئي الحقيقي الذي هو ملحوظا فعلا كيف كان لا يكون مبغوضا حتى ما هو معلوم بالتفصيل ما هو سبعون وسبعمائة حتى ما هو مقرب فضلا حتى ما هو غير مرضي غير مبغوض مرضي وان كانا من جهتين مقربين لان الجهة ان كانت تعليلية فظرف تحقق الجزئي الحقيقي لا يمكن ان يكون مطلوب الحصول حتى ما هو سبعون الحصول او بالعكس وان كان لكل منهما ادلة لا يوثر بالمطلوبية المطلوبية حتى تأثير المبغوضية وبالاخص بالعكس لان الحاصل في الخارج اما مطلوبية الحصول او مبغوضية الحصول واما حصولها معا في وقت واحد بالنسبة الى الجزئي الحقيقي فمحال بالبديهة فان قلت الم يكن اذا كانت الجهة تعليلية ولم يكن ان الجهة تقييدية قلت الكلام انما هو بالنسبة الى ما صدر عن المكلف في مقام الامتثال فهو جزئي حقيقي بسيط لا تركيب فيه اصلا في الخارج ابدا لا حسا ولا عقلا ولا وهما ولا اعتبارا وكيف وهذا الوجود في الخارج ليس الا هو هو دون انضمام شيء معه حتى مركب تقييدي في الخارج يكون هذا المركب مطلوبا من جهة جزئه وتقييده وهو كونه للصلوة وكذا لا ينظم اليه الخارج قيدا آخر وهو كونه مبغوضا حتى يحصل بانضمامه معه مركب مقيد آخر في الخارج يكون مبغوضا من جهة تقييده وهو كونه مبغوضا والحاصل ان اردت ان الصادر من المكلف في الخارج شيئين بان احدهما مطلوب والآخر مبغوض فهو بين البطلان ولكنا ان اردت ان الحاصل من المكلف بتلبسه موجودين احدهما القيام وثانيهما كونه في الصلوة وثالثهما كونه غصبا وان الاول لا يتجلى برجحان بعض ما لا يتعلق به الامر

سيتلى

يتعلق بعض ما ليس بمأمور به بتعدد الطلبان اذ ليس الموجود الا شيء واحد وان كان مع نيته وذكره ايضا وان اردت ان تعلق المطلوبية والمبغوضية لم يقع هو الا بتبان بما امر به والعصيان هو الاتيان بما نهي عنه فالاطاعة والعصيان ايضا الآن جهة ان هذا القيام الحاصل منه البسيط هو المأمور به وهو المنهي عنه لان ما فعله المكلف بعينه امتثال والاطاعة ليس الا المتخصص الواحد البسيط الذي هو بعينه من الصلوة وهو بعينه غصب فهو بعينه كل من الطبيعتين عين وجوده هنا المتخصص بالبديهة فيكون الشيء الواحد انما كان موجبا للتقرب يكون موجبا للبعد ويكون المكلف ايضا باتيانه الفعل المذكور مطيعا وعاصيا وهو ايضا باطل قطعا وايضا فقد القربة شرط في العبادة لا يطلق الاخبار وكيف يمكن ان يقصد التقرب بفعل يكون موجبا للبعد والسخط من الله ومبغضا عليه ولا يخفى بطلانه فضلا عن عامل فضلا عن بقيه فضلا عن حكيم فظهر الجواب عن قول بعض المحققين بان عدم جواز الاجتماع انما هو اذا كان سنخ التكليف هو الايجاد واما اذا كان سنخ التكليف هو الطبيعة فلا اشكال في صحة الاجتماع لما عرفت من ان الكلام فيما صدر عن المكلف وهو جزئي حقيقي بسيط هذا مضافا الى ما ذكرنا في الجواب عن كلام المحقق القمي في القوانين وعن كتاب الفصول عن اسير المؤمنين من قوله عليه السلام كل مأكول نظر فيما فصل على ما يصل الى الكي من وجهه وصليت فلا قبول وما ذكره ظهير الدين المفسر من قوله عليه السلام ان من هذا الاجماع لكونه معلوم المنبع اكد عرفت ان الفساد قطعي ثبت من دليل قطعي فظهر فساد قول الفصول ايضا لان كلا منهما بعدم جواز اجتماع المطلوبية والمبغوضية في الذي صدر عن المكلف مرافقا لغيره من الافعال الا انه توهم كون الكون المنهي عنه خارجا عن الصلوة وفي الحقيقة ان الصلوة على ما يصل ينقطن بان القيام والركوع لغوس من الركوع والسجود اجزاء للصلوة وهي بانفسها تصرف في ملك الغير بغير اذنه وغير اذن الشرع فيكون بانفسها غصبا وحراما ثم اعلم ان مدار الملين في الاعصار والامصار كان على الصلوة في المقابر من دون التعجل اذن من صاحبها فيه ومكان ذلك عادة الائمة عليهم السلام واصحابهم وشيعتهم على ما هو الناس الحسي بلا شك فانهم كانوا يكونون في الدار الحمى الصحراء ويخرجون ويعبرون ذاكرين ومجدهم وذهابهم وصلواتهم والراعي والمقدم وغير ذلك مع كل ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه ولعل صحة الكل يثبت من الاجماع وطريقة الائمة حجتهم على النحو الذي ذكرنا ويمكن ان يكون اشكال الصدوق من قبل الاستقلال بحاجاتهم والاستطالة من سواجم واشكال ذلك معاودة غير مضبوطة وعلى بعد توقف على اذنهم وسئل اشرب من انهارهم وسقي دوابهم وبعض شربهما في الدواب وتمام وضوئهم للطريق والطبخ وغير ذلك وما الحق من المريض والقاضي والماضي في الصحة وغيرها من ان المناط هو الاذن الحاصل بشاهد الحال والنحو الاخير من الاشكال الظاهر لتوقيفه على العلم بكون من اعتيد اتسوس ليس بمحجور كالطفل والمجنون والضيع ان العلم ربما لا يتعلق الى اشكال هذه الامور حتى محصون ويجزمون مع ان المالك قد لا يرضى بالتصرف والجزم

سقى

غير ظاهر رضا بما ذكر من التوجيهات سيما الصلوة والظاهر ان ما ذكرناه من صحة الصلوة وغيرها ما ذكره لا تأمل
فيه ان وقع النزاع في صحتها في الملك المغصوب الذي غصبه غاصب فمنع بعضهم عن الصلوة فيها للاجماع
المذكور وغيره وفيه ان الغصب هو التصرف في ملك الغير بغير اذنه ولا اذن الشرع وان تغصبه غاصب فهذا لا يخرجه عن
الملكية المكان ولكونه مأذونا فيه من المالك او الشارع ومن هذا حكم المرتفق ومن واظفه بصحة الصلوة في المصر
المغصوب ايضا بقي الاذن الحاصل من المغصوب والحيلة الحاصلة مقتضى ما علمت والظاهر ان مرادها ان لعدم التفكيك
تصح الصلوة فيها لبقاء على حالها العلم بالتفاوت لان غصب الغاصب لا يصير منشأ لعدم الاذن لغيره وعدم الرضا
بفعل الغاصب لا يجدي ان يحصل فيها لحصول العلم العادي بعدم رضا المغصوب منه بفعل الغاصب فلا يترتب عليه
بانه لا يقبل بحجية الاستصحاب فكيف تمسك به لان مراده الاستصحاب اللغوي كما هو عادتهم في استعمالاتهم مع
الاستصحاب لكن بحجية عن المرتضى فكيف تمسك في المقام بيد ثم لا يخفى ان ما ذكرناه محقق بحال كون المكلف عالما
بالغصبية ومختارا اما المضطر فلا شك في صحة صلوته واما الناسي فالظاهر ان صلوته ايضا صحيحة لكن التحريم رفعا
عنه واما الجاهل بالغصب فصلوته صحيحة اجماعا ويشاه عدم التوجه التحريمي اليه بالبديهة لكونه معذورا بالنسبة
الى موضوعات الاحكام فلا بطال ما لما قبل بالحكم فرع الالتجاء بانه غير معذور فيبطل صلوته لا حقيقة في محل تردد
الماتن جاهل الغصب كما عليه بعض المتأخرين من نظرها هر ثم اعلم انه لو اذن المالك للغاصب وغيره في الصلوة
فيه صحيحة لعدم التحريم الماتع ح ونقل عن الشيخ في طهارته لو صلى في مكان مغصوب مع الاضطرار لم تجز الصلوة
فيه والفرق بين ان يكون هو الغاصب او غيره ممن اذن له في الصلوة لانه اذا كان الاصل مغصوبا لم يجز التصرف
واختلف كلام الفاضلين في فهم مراد الشيخ فالعلامة على ان مراده بالاذن الغاصب والمحقق في المعتبر على ارادة
هو المالك بنا على انه اذا صار مغصوبا دخل تحت كلام الاصحاب المدعيين للاجماع على ان الصلوة في المكان
المغصوب باطل وحرام وفي نهايتها قبل بطلان صلوة صاحب المكان المغصوب منه لكن الظاهر عدم المرية وعن العلامة
وبالنسبة الى صلوته وصلوة من اذن له لعدم تحقق الغصبية في صلوتهما لكن على هذا كان التعرض لحال صلوة
المحقق المالك اولا كما لا يخفى وتوجيه التفصيل المذكور بان المالك اذا لم يمكن من التصرف فيه واذنه للغاصب
كالعدم فان البيع يكون باطلا ولا يجوز للمشتري التصرف فيه ضعيف لانه على اللهم فيما مر مع ان بطلان بيع
على المشتري وفساده او امضاء بعد العلم محل نظر وعلى فهم العلامة يكون قول الشيخ من اذن له في الصلوة
مستدركا اذ لا يحتمل احد جواز الصلوة مع ان اذن الغاصب لا ينفع الى البيان ولو اذن بالصلوة والكون
امرا بالخروج قبل الشروع فيها يجب عليه المبادرة الى الخروج على الفور لان التصرف بدون اذنه ممنوع شرعا فيتضيق
التصرف بطريق اولى فان كان الوقت ضيقا صلى لحال كونه مشتغلا بالخروج وصحت صلوته لان الصلوة المخروج

مضيقان بالحج بنيا بحسب الامكان واجب والا بكى الا بما قلنا وان كان الوقت واسعا يجب اتيانها الصلوة
الى ان يخرج ولو كان الامر بالخروج في اثنائها فيه اقوال احدها القطع مطلقا لمن لا كلفة في اتمامها الاتمام
مطلقا فالقطع مع السعة والخروج مع الضيق متشاغلا بالصلوة وبالعكس لا تمام مطلقا ان كان الاول اضيق منهما
وان كان مطلقا القطع مع السعة والخروج متشاغلا بالصلوة مع الضيق والقول الثاني لا يخلو من قوة وفاقا
للشهيد في كتبه والبيان لاستصحاب الامن الصلوة على ما افتتحت عليه وان العلم من اذن المالك له في
الدخول بقدر الصلوة وانه يجب عليه اتمام الصلوة ويحرم عليه قطعها سيما اذا وقع الاذن بتصريح مظهر الجواب عن
تضعيف صاحب هذا القول بتوجه المنافاة للقصد واتيانها في حال التشاغل بالضيق فيه واما الوضوء
والغسل في المكان المغصوب فستأتي ذلك صحتهما لان الكون المحرم ليس منهما ولا جزء منهما بل هو خارج
عنهما والارض المغسول والموضئ مستحل وتوضأ اهلا وقيل بفساد هما لتوقفهما على الحركة مثل الماء ورفعه
وصبه بل وامرار اليد فيهما باذان لم يكن هذه الامور من الوضوء والغسل ولا جزئهما فلا يجتمع الامر والنهي في محل
واحد لان المفسدة غير مقصودة في الاجتماع لان التكليف بالايطان وعدم الامكان الا متثال ايضا مفسدة وهو متحقق
في الاجتماع في الحلال بين وفي الملزوم مثل ما في المقدمة والمقدمة لانه لا يتحقق الا بها سلما واما
لا يتحقق الا بها فكيف يمكن فعل ذي المقدمة الواجب بدون مقدمته المحرم بل وجوب تركها وفيه
ان الجمع بين الواجب والحرام غير واجب من الشرع بل غير جايز لعدم تجويز فعل الحرام نعم المكلف عاجز عنه وامتناع
جمع بجميع ما تمكن من عدم الجمع وسئل هذا الاسلم كونه تكليفا بما لا يطاق سلمنا لا كن نمنع قبح مثله بل ربما تأمل في
قبح تكليف المكلف بغسل يديه وسمع رجله في الوضوء مع قطع ذكريده ورجله بفعله واختياره وان كان
الآن لا اختيار له ولا تكن سنعه غلما ولا سمحه فانا كان مثل هذا على التأمل فيما نحن فيه بطريق اولى الا
مانع من ابقاء الحركات في الكلام والغصب على حالها والفعل بالتصرف والحركة لكن الحق ان التكليف قابح لكن
بفعلها وصحيح وان جاز مواخذة تضعيفه بالنسبة الى الكلام فلا يجدي من صلوته واما المقام فلا يجدي
ان المكلف باختياره جمع مع تمكنه من عدم الجمع حين الجمع لكن لا يخفى ان المسح هو امرار اليد وهو كون حركة
بالنسبة الى المسح لكون بالحلا بعض مسحه الحل كما ان الصلوة قيامها وقعودها وركوعها وسجودها في المكان المغصوب
بالحلا وتنزيلهم حال التيمم ايضا فان مسح الجبهة والكفين بعد الضرب يمكن ان يتوقف الفعل في المكان المغصوب
نصف فيه ربما تأتي الحمام المغصوب فيكون حراما تم فكيف كان الاحوط عدم الاكتفاء بمثل هذا الفعل فاضكا با
لوضوء والتيمم لا يشترط القول للشهيد عدم اشتراط طهارة موضع المصلي غير موضع الجبهة وغير
المقعد الحرير المصلي او بدنه ومن المرتفق اشتراط طهارة موضع المساجد السبعة والاقوى عدم اشتراط

واما اشتراط طهارة موضع الجبهة فاجماعي نقله المحقق وتنقيح المعتبر وكرة والمنتهى والمقنعة وابن زهرة والسيد في
بل لا اعرف فيه مخالفا وعليه المعظم في الامصار والاعصار ويدل عليه مع ما مر البلوى وبكثرة الحاجة والاجماع
في بحث تطهير الشمس واما انه لا يشترط الطهارة مع عدم التعدي فيدل عليه مضافا الى الاصل والروايات صحيحة زرارة
عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الثوب يكون عليه الجنابة أيصلي عليه الجنب فيه قال نعم ليس عليه غسله
بالصلوة عليه الى غير ذلك من الاخبار الصحاح وبهما صحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى عن البواريه
يصلي قصبها بماء قذر يصلي عليها قال اذا يبست فلا باس وصحيحة الاخر عنه عليه السلام عن البواري يصيبها البول
هل يصلح الصلوة عليها اذا جففت من غير ان تغسل قال نعم لا باس وصحيحة الاخر عنه عليه السلام عن البيت والبواري يصيبها
الشمس ويصيبها البول يصلي فيها اذا جفت قال نعم مر الكلام في هذه الاخبار في بحث تطهير الشمس وحجة
المرتضى عن الصلوة في الابل والحمامات وهي مع ان الحمامات قال الطهارة عشرة والجواب عنه ان النهي محمول على الكراهة
جمعا لضعف سندها وتعارضها بالصحاح والمعتبرة الكثيرة واما ابو الصلاح فلعل مستنده ما دل على اشتراط
طهارة المسجد فانه يعم بعمومه مشتمل مواضع غير الجبهة من المساجد السجدة وصحيحة ابن حمزة عن الرضا عليه السلام
عن الحصن توقن عليه الغدرة وعظم المرقى يخصص بها المسجد اسجد عليه سجد على الماء والنار فتطهره وغيرها
من الاخبار فلاحظ وتامل وبين بها موقعتها ابن بكير كما تصحيح عن الصادق عليه السلام عن الثوب كون بعضه
الاحتلام اصلي عليها قال لا ويمكن الجواب عن هذه الاخبار معارضة بمثلها اكثر صحاحا واوضح دلالة ويختص
بين الاصحاب ويمكن الجمع بحمل هذه على ارادة موضع الجبهة وتلك على غيره والله يعلم لكن الاحوط لا يترك
التنزيه عن الشعر بل الاحوط اعتبار الطهارة مطلقا لذكرنا اعلم انه هل الفرق عن الصلوة مع المقدور بمحضر من
بكون النجاسة غير معفو عنها ام لا الشهيد ان في كبرى وكثير من اصحابنا كصاحب المدارك عن الاولى محتجين بعدم المنع
مع العفو وبانه لا يزيد على ما هو على المصلي وبعد على ما نقل ابن عنه على الثاني بل ادعى الاجماع عليه
قال الاجماع سنا واقع على اشتراط طهارة المكان من نجاسة متعدية وان كانت معفوا عنها في الثوب والبدن
انتهى وهو الاحوط بل الاقوى ايضا لاجماع المنقول يستحب للرجل استحبابا صلوة المكتوبة بقرب
المساجد من بيوتها الدور والاخبار الواردة في فضل الصلوة فيها وذم ايجارها من غير علة اكثر من ان تحصى
منها رواية علي ابن الحكم عن الرجل عن ابي عبد الله صلى الله عليه وآله قال من مشى الى المسجد لم يضع رجلا على رطب
ولا يابس الا سبحت له الارض الى الارض السابعة ورواية ابن القرية مكتوبا ان بيوتي في الارض السابعة فطوبى
لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي الا ان المزور اكرم من الزائر والابشر المشائين في الظلمات الى المساجد بالنور التام يوم
القيمة ورواية طلحة ابن زيد عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام قال لا صلوة لمن لم يشهد الصلوة المكتوبات

في بحوث

من جيران المسجد اذا كان قارئا صحيحا الا العيد بن لم تكن فيها يستحب الاجماع بها الا في كثير فيها
تفعل فيها وسعي تحقيقه في بحث الصلوة العيدين وبقيا الكلام في المسجد بن ما ورد في الثاني في باب المزار في
الصحيح عن معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصلوة في مسجدي كالف صلوة في غيره الا
المسجد الحرام فان الصلوة في مسجد الحرام تعدل الف صلوة في مسجدي هذا الصحيح الذي ذكره المصنف في المتن وصحيح
بن حليم عن الصادق عليه السلام لو علم الناس ما في مسجد الكوفة لاتوه ولو حبوا على الثلج والرمال من مكان بعيد لان الصلوة
فيه تعدل حجة وصلوة نافلة تعدل عمرة وعن الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام قال الناقلة في مسجد الكوفة
تعدل عمرة مع النبي صلى الله عليه وآله والفريضة تعدل حجة مع النبي وعن علي بن ابي حمزة خالف وهي
دورواه رواها الصدوق في الخصال عن امير المؤمنين واما فضل الصلوة في سائر المساجد مثل مسجد السهلة و
الصعصعة وغيرهم فسيجيء انشاء الله تعالى في كتاب المزار والنوافل اما النوافل فقال المنتهى وغيره على انها
الان ايقاعها في المنزل افضل لان ايقاعها في حال الاستتار ويكون ابلغ في الاخلاص كما قوله تعالى ان تبدوا
الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم وبروى عن زيد بن ثابت قال جاء رجال يصلون
بصلوة رسول الله فخرج بعضهم فامرهم ان يصلوا النوافل في بيوتهم وبروى عن زيد بن ثابت عنه انه قال
افضل الصلوة صلوة المرء في بيته الا المكتوبة بتولان مقتضى استحباب فعل الفريضة في المسجد هو الجماعة
في النوافل فلا يكون فعلها في بيته مستحبا بالخصوص انما فلة الفيل في كرجح جمع منهم سره في بعض فوائده
رجحان فعلها في المسجد ايضا كالفريضة وهو حسن خصوصا اذا امن على نفسه الرياء ورجاء اقتداء الناس
وبرغبتهم في الخير ويدل عليه روايات كثيرة منها ما رواه الشيخ في الصحيح عن معوية بن وهب عن الصادق ان
النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي قبل الظهر في المسجد وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال قلت للصادق عليه السلام الرجل
في مجلسه فقال لا اكره فاذا سمع النداء الاول فاحب ان يشهد فليخرج واجاب ذلك الى شبه من وجه فاحب الله تعالى
ان يذكر فيها فادفيها الفريضة والنوافل وافضل فيها ما فاتك والجواب عن الاول بان صلوة الليل كانت
واجبة عليه فلا حجة فيها مع ان الفعل لا يعارض القول اذ لعله من جهة اقتداء الصحابة وترغيبهم
بهم مع ان الفعل من النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يفيد وجوبا ولا استحبابا على الاخلاص سواء وقع مستترا وبين الناس وعن الثاني
برفع منع الخطر كما توهم الاول والاقوى ما قاله من افضليتها في المسجد ولا يضر ضعف سنده لانجباره
بعمل الاصحاب وقوله في خصوص الاله قيد ان الكلام في رجحان بفعل فعل النافلة من حيث هو هو في المسجد مع قطع النظر
عن النوافل الراتبة مثل افتتاح الناس وترويح النافلة بين الطلقين وربما كان في البيوت موانع عنه او هو
على اولوية فعلها غيرها وانه ربما كان الخصوص المسجد مدخلية مثل ما ورد في الاخبار من استحباب الصلوة

نافلة كانت او مريضة في المسجدين ومسجد الكوفة وغيرها من الأمكنة الشريفة مع اثر برأه ورد خصوص الفاتحة في خصوص مسجد مثل صلوة الواجب في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وغير ذلك مثل الصلوة في مسجد الكوفة ومسجد صعصعة وغيرها كما سنعرفه فاما المرأة فصلوتها اه وفي رواية اخرى عن الصدوق قال صلوة المرأة في بيتها افضل من صلوتها في حجرتها وصلوتها في حجرتها افضل من صلوتها في الدار ولا يعارض هذا تقرير النبي صلى الله عليه وآله لهن في حضور المسجد وصلوة معيطة لان التقرير لا يفيد الا فضيلة مع ان التقرير لا يعارض القول اذا لقلة مصلحة وهي ادراك جماعة النبي صلى الله عليه وآله مع التحرز عن افضل الفضايل مع حفظهن عن الاجانب يستحب لهن اقول لا شبهة في وقوع الاجماع عليه بل نقل في المنتهى عن عامة اهل العلم ويدل على ذلك ايضا مرسلة ابن ابي عمير منه صحيحة ابن وهب عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجعل العنزة بين يديه اذا صلى وكان اصحابه يجعلون العنزة بين يديه اذا صلى ونحوه رواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال كان رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله يجعل العنزة بين يديه اذا صلى وضعها بين يديه وهو راكب فنزل عنها وصلى اليها وصحيحة اسمعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام في الرجل يصلي قال يكون بين كوره من تراب او خط بين يديه ولا بأس به في كل من الاخبار الثلاثة على استحباب او نحو ذلك واعلم ان هذه الاخبار تدل بتحقق بالعنزة وغيرها مما هو مختص بالانتفاع بالمايط والثاني تستفاد من الاخبار بالمختص غير معلوم واما الصاق فرانحته والاجماع متحقق فيه ايضا ولعل الفقهاء فهموا من الاخبار الغيل بالعنزة وغيره كما يشهد عليه صحيحة ابي بصير عن القسم عليه السلام قال لا يقطع الصلوة شئ كلب ولا حمار ولا امرأة لكن استر وبشئ فان كان بينك وبين الطريق قدر ذراع واقع من الارض فقد استترت فيها ما ساءته كرة المصنف ولا يخفى ان الكل الاخبار بطلقة من دون ذكر المردود فحمله بعض على المقيد في رواية ابي بصير وصريح الكليني والبعض المستند بعضها الصاحبة في الكتب واعلم ايضا انه لا شبهة في كون مكروها ولا شك في عدم استحباب السترة للعورات والاطلاقات اذا لم يكن مانع من المايع كالنار وحمام وغيرهما للمصلين على الناس لكن ربما لا يمنع ذلك مثل الفلاة بين يديه قال في ذكره لا باس ان يصلي في مكة بغير سترة لان النبي صلى الله عليه وآله صلى هناك وليس بينه وبين الطواف سترة لان الناس يزدحمون هناك فلو وضع المصلي ان يختار بين يديه لضاق على الناس وهو حسن لصحيحة معاوية بن عمار انه قال للصادق عليه السلام افوم اصلي بمكة والمرأة بين يدي حالة او امرأة فقال لا باس انما سميت بكة لانها تبك فيها الرجال والنساء يعني يصون فيها ولو كان السترة معصوبة فالصلوة لا تصح البتة والمصلي معاقب بعذاب العصيان بلا شبهة وهل تحقق استحباب السترة بدوام لا الاظهر الثاني لان الحرام يتقرب به سواء السترة بالمتنجس فالظاهر تحقق الاستحباب للعموم وان كان الاولى اختيار الظهر لعلة السترة بعض

لما مر ظهر من بعض الاخبار من منع الاستقبال بين الصلوة وينبغي الدفع ونحوه والظاهر انه اتفاقي لان كلا منهما على انفراد ظاهر في ذلك والخبر وهو ما رواه عن النبي صلى الله عليه وآله اذا صلى احدكم الى سترة فليدن منها لا يقطع الشيطان عليه صلوته وفي رواية المقدم عن الصادق عليه السلام بصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال اقل ما يكون بينك وبين القبلة مربض عنزك او كل ما يكون مربض فرس وللمارة عن سهل ابن ساعدي قال كان بين مصلى النبي وبين الجدار مربض الشاة وينبغي دفع المارة عن ذلك كما صرح به بعض الفقهاء للحسن الذي ذكر المصنف رواه ابن ابي يعفور والطيبي عن الصادق عليه السلام وروى الكليني عن محمد بن مسلم قال دخل ابو حنيفة على ابي عبد الله عليه السلام فقال له رأيت ابنك محمدا يصلي والناس يمرون بين يديه فقال له دعوه لي فقال له ذلك فقال ان الذي كنت اصلي لم يكن اقرب الى نفسي لقول عز وجل وعن اقرب اليه من حبل الوريد فخشيت ان تقصر ثم قال يا بني انت داعي ام غوي الاسرار فقال في رواية ابي سعيد الخدري وغيره ان النبي صلى الله عليه وآله قال اذا صلى احدكم الى شيء فليقاربه ولا يدع شيطانا يقطع عليه صلوته وهذه الاخبار وان كان الاستحباب بالدفع لما عرفت مضافا الى الاجماع على عدم تحريم عدم الدفع مع ان تارك الاستحباب ايضا مثل ما تقدم مثل لرواية ابن مسلم وغيرها وتما ذكر يظهر ان الدفع لا يجب ان يكون بغير شدة لان الاذية حرام بلا شبهة فكيف يكون المستحب الذي استحبابه لدفع عن قاتل المعرفة والاثم بالدفع لعله انقاء وحرصا على التبعيد عن ان لا يتكلوا ويغروا بالتشيع فمن جد والتزم من الحسن وغيره ان استحباب الدفع اعم من ان يكون لمرستة ام لا كما لا يخفى فالحمل على انه بعد الاستتار ليس بشئ فتأمل جدا وكتبه اه وهل اه لا يخفى ان هذا الحمل لا يكون من جهة قولهم ما استطعت لان مفاه ارفع ما استطعت لان الاستناد يتحقق بدفعة واحدة وهو ليس بشئ لان الظاهر من الخبر الدفع قبل الاستناد بل الدفع بالاستناد كما هو المفروض في الخارج لكن يتحقق ذلك بعد الفوات من الستر وكتبه اه ط الاظهر ذلك والعلة التي ذكرها هي واما الخبر فهو ما رواه عن النبي صلى الله عليه وآله اذا علم المار بين يدي المصلي ماذا عليه لكان ان يقف اربعين خيرا له من ان يمر بين يديه قال الراوي لا ادري اربعين اليوم والشهر والسنة مرتبة بعض العامة ان تفسير مثل الاعمال مثل هذا الخبر يتبع لملاحظة الاخبار الواردة في الامر بتلك العمل بما وافق العامة من الاخبار الذي كيف اذا كان الخبر من العامة موافقا لهم وعلى يتقدير العمل محمول على شدة الكراهة كما عرفت وكتبه اه اختلف الاصحاب في هذه المسئلة فالشيخان وابو الصلاح وابن حمزة وصحيح المنع في صورة تقدم المرأة والخانات سلم ولم يكن حقيقة بحيث يتقدم الرجل وما وصورة او بقدر شبر او ذراع ما لم يتقدم بجميع جسده فاذا تقدم كذلك او كان بينهما عشرة اذرع انتفت الحرمة وكذا في غير العلانية اليهم ويظهر من ابن ادريس

حيث نفى ارتفاع المنع في صورة تكون المرأة خلف الرجل اذا المبادر من الخليفة تأخرها بقدار مسقط جبهتها
على ركبتي الشيخ الاجماع وعن المرتضى في المصباح الكراهة وبه قال ابن الادريس وهو المحكي عن المفيد
الأقرب بالنظر عليه بعد المؤيدات من الأصل والاطلاقات سيما مع ضعف اختلافات الاخبار الواردة في نفي البعد
الواقع اللهم الا ان يشك في كونها من دليل الكراهة وبرواية جميل ابن درّاج عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي والمرأة
تصلي بحذائه قال لا باس وبقصور السند بابن فضال والارسال غير مضر بعد الاعتبار بعمل الاكثر الا احتجاجا
سيما مثل المرتضى وابن ادريس ممن لا يعملان بخبر الواحد الا بعد اضافتها الى القرائن القطعية وهذا بل اكثر
الشواهد على صحة الجذع انه روى عن جميل الراوي بطريق صحيح عن الصادق عليه السلام انه قال لا باس ان يصلي
المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي ولا يخفى عن الفطن كون الاثنين بمعنى واحد والمغايرة من جهة النقل بالمعنى
تعليلهم في هذه الصحيحة بقولهم صلى الله عليه وآله بعد ما نقلناه فان النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي وعائشة
مضطجعة بين يديه وهي حائض وكان اذا اراد ان يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها فربما سجد بين اصابعها
بغير على القياس بطريق اولى بالنسبة الى المرأة بانضمام حيضها واضطجاعها بين يديه ما كانت تأخر
عن صلوته برفع فخذيها الصلاة بحذاء طريق اولى لانعدام القائل بالفصل بعدة او يكون قوله مضطجع ساقطا
عن قلم النساخ او غير ذلك فعلها على الوهم وهما ذكرناه فهم جيدا وصحيحة ابي مريم عنه عن الرجل يصلي في
الحجرة والمرأة او ابنته تصلي بحذاه في رواية اخرى فعال لا ينبغي ذلك وان كان بينهما ستر اجزاؤه ومثلها رواية
محمد الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي في رواية وامرأته او ابنته تصلي في الرواية الاخرى قال
لا ينبغي ذلك الا ان يكون بينهما ستر وتخريجه عليهما مع ان كلا منهما يصلح لكونه قرينة لتعيين المراد من الأخرى لا
بعين ما ذكرنا مع ان المشايخ ضبطوا في الرشد بالغين المعجمة والباء الموحدة فتكون الروايتين صريحتين في بطلان
المخصم وظاهرة فيما ذكرناه ولعل منشأ الضبط حصر الاجزاء في الستر لا وجه له اصلا ولا مناسبة اذ مع البعد
لا منع اصلا فكيف يقول اجزاؤه فان الاجزاء انما في القليل مرتبة دفع المنع فمع المناسبة والحصر فانما في
مرتبة الاجزاء مع حصر في البعد شبر وكون احدهما رواية والاخرى في الرواية الاخرى وان كان ظاهرا في البعد المذكور
والكل منسلخا بالآخرة لما كان بعض البعوث في غاية الضعف مع الاستئناس للذكور لذلك ولظاهره اقل مرتبة
ما يرفع المنع بان يكون قوله وذلك في الروايتين اشارة الى نفي الصلاة احدهما بحذاء الأخرى فيكون ذكر
كلية في المسئلة والجملة للاحراز مما ذكرنا من عدم الوجوب الحصر المذكور وعدم المناسبة المذكورة اولى
من مراعاة هنا وان اضبط الشيخ ما ذكرنا ثم وفي بعض الاخبار ورد التصريح بلفظ الالف الكراهة مثل صحيح
الفضيل المروي في كتاب العلل عن ابي جعفر عليه السلام قال انما سميت مكة بكة لانها تبك بها الرجال والنساء الرجال

فصل

تصلي بين يديك وعن يمينك وعن شمالك وعن يسارك وعن يمينك ولا باس بذلك انما يكره في سائر البلدان
وهو على القول بثبوت حقيقة شرعية فيه يقضي بالمطلوب وامّا على القول بالعدم فيه كما لا قرينة على
بعض طرقه فيها كالفظه لا ينفي في ضمن السابقين وذلك لبعد تأدية الحرام بامثال هذه العبادات هذا
مع ان فيها وقع التصريح بعدم المانع والباس في مكة فاذا ثبت الجواز فيها ثبت الجواز في غيرها للعدم
القائل بالفصل وتدل عليه اضافة صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال اذا كان بينهما وبينه قدر ما يتخطى او قدر
الذراع فصاعدا فلا باس ان صليت بحيالها وبحذائها وصحيحة ابي بصير على الاصح عن الصادق عليه السلام قال
سألته عن الرجل والمرأة يصليان جميعا في بيت واحد والمرأة عن يمين الرجل بحذاه قال لا الى ان يكون بينهما شبر او
ذراع فصاعدا الى ان قال هذا اشعار بالكراهة بقرينة حيث قال في آخرها كان طول رجل رسول الله
ذراعا فكان يضعه بين يدي يديه اصلي ليسرة من يمر بين يديه وذكره مع ذلك عقيب ما تقدم يشعر بكونه
مع في بيان مقام ما يكره للمصلي وما يوجب فساده وذلك كراهة التطوع في موضع الذي المارة بين يدي
المتر بمثل ذلك حيث الشيخ باجماع الفرقة وبفعل المؤمنين بالصلاة بيقين فلا يزال الا بيقين
ولا يقين مع الصلاة بهذا الوجه وبما رواه ابو بصير عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل والمرأة
يصليان جميعا في بيت الحديث وقد تقدم وعن الحارث الباطل عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل هل
ان يصلي وبين يديه امرأة تصلي قال لا تصلي حتى تجعل بينه وبينها اكثر من عشرة اذرع وان كانت
عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك فان كانت تصلي خلفه فلا باس وان كانت تصلي معه
الحديث ورويت مثل ذلك عائشة ورفعت عن النبي صلى الله عليه وآله قال آخرهن من حيث آخرهن الله تقدم فاعلم
بتأخيرهن ممن خالف فصيل تبطل صلوته والجواب اما عن الاول فبان اشتمال هذه الاجماعات للاجماع
من وهن ظاهر ولو سلم فغاية الامر ان فعلهم الجواز دون التصحيح وهو معارض بما هو مثله او اقوى منه
الثاني فبحمل اللفظ الاجتهادي فيما ذكرناه وهو يقدم على مقام المعلم واما عن الثالث فلا عبرة بمن
كونها دالة على عدم الحرمة كغيرها من الروايات وانا الجواب عن الروايات عامة فبعدم صحتها حتى بقاعدة
ادلة التي ذكرناها مع ان بعض فيها البعد بالاكثر من عشرة اذرع وهو لا يقول به واما عن الرابع فلعدم
الصحة سندا ودلالة لانه اخبار بتأخير من حيث آخرهن الله تقدم لا علم فلا يدل على الصحيح الشرع
الا اذا علم ان الله تقدم آخرهن فيها وبنفي التقديم لا نعلم صرح جمع من الاصحاب منهم الشهيدان
وصاحب ك والشيخ على ما نسب اليه في تعليق الحكم بكل منهما مرتبا او كراهة صحة صلوة الامرد لو الحائض

باستجماعها الشرايط المعتبرة في الصحة فلا تعلق الحكم بالفاسدة بل يقع الامر حسن غير مجزية كما اختاره الكلباسي
في حكم العدم واحتمل الشهيد الثاني عدم الاشتراط لصدق الصلوة على الفاسدة ونفى عنه البعد في الذخيرة
وفيه ما فيه لمنع صدق المذكور حقيقة بل الاصح عدمه سلمنا لكن المطلق ينصرف الى الفرد الكامل والنهي
تنبيه على ما اضمرناه يعتبر في دفع المنع مرة او كراهة العلم بالفساد قبل الشروع طرء العلم بعد الفراغ لم يؤثر
في الصحة وعدم الكراهة لصيرورتها باطلة بالمقارنات عنده اما الاول فلعدم نافي نيته القربة التي هي
شرط الصحة والجملة واما الثاني فلان قياسه على الفعل المكروه والمرجح والظاهر انه مرجح ومكروهة
يعلم اطلاق الاخبار المتقدمة يقتضي عدم الفرق في اقتران الصلوة كل منهما او بسبق احدهما
ولكن جمع المتأخرين حضوصا لبطلان بالمقارنة والمقارنة دون السابقة وبعضهم انيلم يعبر في الفواعل
الشرعية تأثير فعل الغير بنفي اختيار المكلف في ابطال صلوته بعد اقتناصه على الصحة وبعضهم
ان الصلوة السابقة كانت صحيحة قبل هذا فيكون بعده كذلك جمعا بالمقارنة والاطلاقات بعد
حصول الشك في شمولها للقام بحاق مناه لا يصلح قاطعة للاستصحاب لعدم تبادر بعض افراد الصحة منها بعد
الاخبار الدالة على ان صلوة المسلم لا يقطعها شيء والشيء نكرة في سياق النفي تفيد العموم فتشمل صلوة
المرأة المتعاقبة على صلوته بل رفع التصريح في بعض بلفظ المرأة حيث قال ولم يصح ان يصلي لا يقطع صلوة
المسلم شيء كلب ولا حمار ولا امرأة ولا يخفى لمنافاة القطع الى بعض المرأة فيكون المراد والله يعلم ان
شيئا من فعلها لا يقطع الصلوة من دخلها فلا تقطع وبالجملة ثبت من هذه الاخبار الصحاح المعتبرة عدم
قطع صلوة المرأة لصلوة الرجل بالعموم فيجب الحكم بعدم قطع الصلوة الرجل لصلوة المرأة ايضا لعدم القائل
بالفرق لو صليا ولم يعلم احدهما بالامر الا بعد الفراغ فالحكم بصحة صلوتها لعدم تعلق النهي
بصلوتها لعدم شمول الاطلاق لها في هذه الصورة لكونها غير متبادرة سيما بالنسبة غيرها واما وجها
في الاتمام فالظاهر الصحة ايضا لاستصحاب وعدم معلومية تعلق النهي بها نظرا الى عدم كون مثل هذه
الصورة متبادرة من تلك الاخبار فتقتضي الحكم بالصحة والبطلان والكراهة وكونه ذا قال بغير دليل
مكلان واحد والمتبع الوقت من التتبع في بيان الفعل بالوجوب كما نقل عنه صلى الرجل او كلاهما
قائما وبصريح جماعة من الاصحاب قال والظاهر ان حكمهم مبني على من التتبع وفيه الفعل او كما
كما نقل عنه وقوفه على بعض الاخبار معه الصحيحة ان مسلم عن احدهما قال سألته عن المرأة
تصلي الرجل فاذا صلت صلت المرأة والامر حقيقة في الوجوب وعليه اتى ابي بصير لا يمكن
الاستدلال لعدم وجوب تصحيح عبد الله بن ابي يعفور قال قلت الصادق ع اصلي والمرأة على جنبي تصلي

فقال لا الا ان تقدم هي او انت الحديث لضعف الدلالة لاحتمال ارادة الحديث لضعف الدلالة لاحتمال
ارادة ان الحرية او الكراهة لا ترفع الا ان تقدم هي او انت ويكون المراد انها ان اتفق تقدمها صلوتها
على صلوته لا يكون مع منع وتقدم صلوتها ربما يكون لعدم ارادة الرجل الصلوة او انها ما كانت تقدم
اثر بدء الصلوة او تدريجا لكن ما كانت تقدم على الجملة لكنها صحت وقعت بعد الجملة ليس فيها دلالة
على عدم وجوب تقدم الرجل لعدم المنافات بين تقدم المرأة بسبب من الاسباب المقتضية بعدم تقدم
الرجل لكون على الخلاف من كون المنع عن المنافات والمقدم بضعف الدلالة الامر بالمقدم والموالين
فيشكل الحكم بالوجوب ويقوى الاستحباب هذا في غير المكان المختص بالمرأة او المشترك بينها
وبغيرها وبنفقتها ما فيها فلا اولوية لاختلاطها على ملكها وذلك لا قتضاء على موجد التقي لكن
الافضل لها تقديم احد الجزئين المذكورين ولو نسا حاما تقدم في المكان المشترك افرع لان القرعة لما
يظهر من فحوى الجزئين وغيرها لو صلت المرأة امام جماعة صحيحة لم فعل الفعل بالتحريم
والبطلان تبطل صلوتها وصلوة الامام ومن على يمينها ويسارها ومن تأخر عنها مع علمهم بالحال دون
عدم العلم تبطل صلوتها وصلوة الامام ومن على يمينها لا غير ولعل الامام خاصة تبطل صلوتها خاصة
هذا اذا علمت بالحالات والا فلو صحت صلوتها هذا كله بناء على القول بان الصلوة الظهرية تؤثر
في السابقة او جعلنا تكبيرة المأموم مع الامام لو كبرت معه والا صحت صلوة الامام لفقدها لكن
يبقى الكلام في المأمومين والظاهر البطلان مع علمهم بصلوتها قد الحق جمع بين الاصحاب ان هذا
الحكم مقصور على الاختيار فلو ضاق الوقت فالمكان فلا كراهة ولا تحريم واستشكل في الذخيرة
على تقدير الحرمة بناء على ان الحالة مانع من الصحة مطلقا والمقصود مطلقة والمقيد بحال الاختيار
يحتاج الى دليل وفيه ان الحكم بالبطلان مشكل تعميم عدم ظهور شمول الاطلاقات لهذه الصورة نظرا
الى كونها غير متبادرة وفيها متبادرة ويجب حمل المطلقات على المتبادرة منها عند الاطلاق دون
غيرها ولو سلم المجمل يجب التقييد بها بالادلة الثلاثة على وجوب وقوع صلوة كل منهما في الوقت
دون خارجه والكل من هذه الادلة اقوى بحيث لا يقاومها شيء من ادلة المنع وان قلنا بالدلالة عليه
لو كانت على نسق واسفل بحيث لا يتحقق التقدم والتأخر والمكث المتعارف
في نظم العشرة لعدم معلوميته يحمل مثل هذه الصورة فيما دل على اشتراط الخلية في رفع الحكم مرتبة
او كراهة وتردد الشيخ في ذلك نظرا الى مقتضى شرائط العشرة في الظرفية والمحاذاة عدم المحاذاة
والتقدم والتأخر والمحاذاة واشتراط نفي البأس بالصلوة خلف يقتضي اعتبار العشرة هنا لعدم تحقق الخلية

تعارضا تساقطا فيعمل بما عرفت من ان الصحة النادرة الشاذة الغير المتبادرة من الاطلاقات ليس لها اصل
فيها على الاشهر الاظهر لقصاصر الحكم المذكور حرمة واكراهة بالرجل والمراة اما الصبي والصبية فلا
اثم على الفعل بعدم مشروعية عبادتهما فظهر مما ذكرنا من كون الفاسدة كالعدم واما على المفاد من كونها
مشروعة فلكونهما قاصرا فيما خالف الاصل على مورد النص اعني اطلاق الرجل والمراة عليها حقيقة
وان الحق بها ملحقا بالاصل في الاطلاق الحقيقة وهو الذي قدمناه ولو سلم الاطلاق عليها بوجه يعمل على
ما ذكرنا دون نفيها لكون نفيها من الافراد بغير المتبادرة وعن الشهيد في بعض حواشيه على القواعد ان الصبي
والبالغ يقربهما من الرجل والمراة والاقرب في البالغ الصبية لان الصغيرة اقرب على فاعل ما ذكر فيها
المذكر والمؤنث ولا وجه له بعد ما ذكرناه وما قاله بعض من ان مستنده ما يوجد في كتب اللغة من اطلاق
الرجل على غير المكلف فانه قال في القاموس الرجل بالضم معروف فاطلق على بنت ساعة او هو سامة يولد
وفي الصحاح هو الذكر من الناس فغير جيد اما اولا فلان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من
مشترك واما ثانيا فبعد تسليم كونها جلد وامراة في اللغة حقيقة فلا شك في انسلاخ العرف لهما عن هذه
امارات المجازية فيهما وشك عدم التبادر او تبادر الغير والصحة السلبية هذي مع ان عبارة القاموس
ربما تعطي منها كون الرجل فيما هو في العرف حقيقة فيه حيث اجال معناه الى العرف فقال انه معروف
مضافا الى تعقيبه ذلك بالتصريح بالمجازية وظهور ترديد منشأ الاطلاق على الصبية حيث ذكره بلفظ او
وبالجملة هذه القرائن ربما تفيد بالحصر في الاول والاطلاق رواية ابن سلم وبعض الطبي المتضمنان
للآية وان كان يشمل الصبية الا ان المتبادر منها في المقام هو البالغة كما لا يخفى الدفع
بطهر من الاخبار والاطلاق كلام الاصحاب اعتبارا لكون الحايل مانعا من الرؤية لكونها المتبادر منه عند الاطلاق
الا انه من رواية علي ابن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام على عدم اعتباره حيث قال فيه سئلته عن الرجل
هل يصلح ان يصلي في مسجد قصير الحايط والمراة قائمة تصلي بحيالها وهو يراها وتراه قال ان
كان بينهما حايط قصيرا او طويل فلا باس وظاهر الاصحاب لكن تقييد الاكثار الحمل بها بالمقيدين
الحسنين الذين لم يعرف العامل بهما من الحسن مثل الناسي في مقام الكراهة لا باس للامة في
ادانتها ويمكن ان يجعلا قرينة الكراهة » عن بعض اندفال ليس المقتضي للحرمة اطلاق
النظر لجواز الصلوة اذا كانت قدامها مرآة ولمنع الاعمى وعن بعض عينيه وقد يستدل للذكرة
وعن البيان في تعليل النظام وفقد البصر نظر اقربه المنع واحوط بالمنع مع التعمد لا بدونه
واستوجه مسكي التحرير التحريم في الاعمى واستشكل فيمن غمض عينيه وعن الشهيد في الذكرى المراد
بالحايل الحاجز بينهما بحيث يمنع الرؤية من جدار او سترة وغيرهما والظاهر ان الظلمة وفقد البصر

كالجدران فيه وهو اختيار المصنف في التحرير لا تغميض العين عليه مع احتمال انتفاء الحرج الملم عدم اجزاء ذلك
من ذلك لان الواجد في المعنى اما ملفظا لما جز او الستر او الحايل ومن هذه الالفاظ لا يصدق على ما ذكره فيكون
ما ذكروه خارجا عن الدليل ويؤيد عدم الاجزاء في شئ من الاخبار الحاكمة بالتخيير من ذلك لاستلزام كونها وجعل
محصولا من التخيير بينها لا استيما وتغميض العين عليه وبكره الكاظمي هذا هو المشهور بل لعله
فيه لرواية عبد الله ابن سنان عن الصادق عليه السلام عشرة مواضع لا يصلي فيها الطين والماء والحمام والعين وان
الطريق وقرى النمل ومعاطن الابل ومجرى الماء والثلج وما ذكره المصنف من الموثق عن عمار عن الصادق عليه السلام
عن الرجل يصلي بين القبور هل لا يجوز ذلك الا ان يجعل بينه وبين القبور عشرة اذرع من بين يديه عشرة اذرع
من خلفه وعشرة عن يمينه وعشرة عن يساره وعدم الجواز فيه محمول على الكراهة هذا ان ذكر وتحمل على ان
على الكاظمي لا باس بالصلوة بين القبور بالم يتخذ القبر قبلة ولعل المراد من اتخاذ القبر قبلة مثل الكعبة كما
هو الظاهر من اللفظ لا استقبال الرجل بين يديه منوجها نحو القبر الكعبة والمسجد الحرام لما ذكر ولما ظهر من
الاخبار من عدم الفرق بينه وبين الصور الاخر مما وجوب ازالة مقتضى ظاهر سوء هذه الموثقة ايضا والاجماع
على النهي عن اتخاذ القبر قبلة لا استقبال القبر ولا السجود اليه لعن اليهود فلا تتخذوها قبورا بنيانهم ساجدا فاذا
القبر قبلة في غاية الظهور في جعل قبلة مثل الكعبة وبين يديه قوله م ولا مسجدا الى آخره صحيحة زرارة عن الباقر
قلت لها الصلوة بين القبور فقال اصل بين ظهرانيها ولا تتخذوا شيئا منها قبلة فان رسول الله صلى الله عليه
وآله نهى عن ذلك وقال لا تتخذوا قبري قبلة ولا مسجدا فان الله تعالى لعن اليهود اتخذوا قبور انبيائهم مساجد
والجملة ثم يظهر من الموثقة ما يخالف الاخبار السابقة وغيرها بل ظاهرها الموافقة لها فظهر بما ذكر ان الاحوط
اذا اعتاد القبر قبلة اه وفي المقنعة انه لا باس بالصلوة الى شئ من القبور حتى يكون بينه وبين حايل والاقرب
انتهى ولا يخفى ضعفه لما عرفت من ان سبب عدم الجواز الى القبر الى التصوف والى الطلاع ايضا مع انه لا وجه
اقربه من كلامهم بل ربما يظهر خلافه من كلام المفيد فانه قال بعد ما ذكر بلا فصل ويصلي المتايمر حايل الزائر وهو
افضل من ان يصلي للقبر من غير حايل بينه وبينه وما تصدق ففي بعضها الرؤية وعرف المراد منها وظهر
من كلام المفيد وغيره عموم المنع وشمول الصلوة الى القبر الامام ايضا وان روعي في بعض التعبير عن الحرم قال
كتبت الى الفقيه اسئاله عن الرجل يزور قبور الائمة هل يجوز ان يجعل القبر امامه ولا يجعل بينه وبينه حايلا
ان يقوم وراء القبر يجعل القبر قبلة او يقوم عن يمينه او عن يساره وهل يجوز ان يتقدم على القبر ويصلي ويجعله
خلفه ام لا فاجاب وقرات التوقيع ومنه نسخا ما يتجرد على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة

بل يضع خده الايمن على القبر واما الصلوة فانها خلفه يصلي الامام ولا يجوز ان يصلي بين يديه لان الامام لا يتقدم
عليه ويصلي عن يمينه وشماله وفي الفقيه رواية هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام في حديث طويل انه رجل
فقال يا ابن رسول الله هل يزار ابوك فقال نعم ويصلى عنده وقال يصلي خلفه ولا يتقدم خلفه الا
ان الظاهر عدم العمل بظاهرها وان صح سندا لاعراضنا قال المحقق والاصل ما قدمناه وكثير منهم
لم يستثن الصلوة الا في الامام عند حكمهم بكراهتها في المقابر والى الجزم بها صرح غير المفيد ايضا بتركه العمل
بها والعمل بالمنع كليته مرتبا وكراهتهم المحقق في الخبر ومنهم من صرح بدخول تحقق الصلوة الا في حق
الامام في المنع مثل الشهيد في س وبعضهم منهم وان عمل بها الا انه نزل على عدم الجواز بالكراهة مثل المنع
في بيت لكن لا يخفى دليلا على كراهة الصلوة لا قبورهم معللين المرسلة والموثقة المنع من الصلوة في المقبرة
عن انس الصلوة في المقبرة ولعل فضله ان يكون قبورهم لعدم تبادره سيما بعد ملاحظة ما ورد من الصلوة
خلف قبره تما نقل في كتب المزار بحيث يظهر من الناقل تجويزه للعمل بروايته عليه مثل معتبرة ابي حمزة الثمالي
عن الصادق ع حيث قال فيها ثم يدور من خلفه لا عن راس الحسين ع ويصلي الا ان قال وان شئت صليت
خلف القبر وعند راسه افضل الا تخفى ذلك من اخبار كثيرة معتبرة مثل معتبرة معوية بن وهب وابي بصير
الحسين ع قال من صلى خلفه ستة وامن مرعبا لها الله تعالى لهم الله تعالى يوم القيمة وعليه من الذنوب ما يغتر كل
شئ بمراه ومثل ما رواه في عن العلا ع حيث قال فيه بين ورد يصلي عند الله عليه السلام بين يديه فصلى
ركعات وقد عمت زيارتك وغيرها عن الحسين ابن خطيبه عن الصادق ع اذا فرغت من السلام على الشهيد
فائت لا عن الله عليه السلام فاجعله بين يديك ثم صل ما بدا لك وخصوصا بعد ما عرفت من عدم
البأس اصلا في الصلوة بين القبور وان المعارض لها لا يقاومها سندا بما بعين ما وجد من ان الذي يصلي اقرب
اليه من حبل الوريد وما امثال تلك مضامين ما مع الظهور لما التشبيه بليغ الخ في امثال تلك من العامة وورد الاخبار
المتواترة في ترك العمل بما وافق العامة الى غير تلك من اخبار معتبرة كثيرة تقابل الكثرة او تاتي اليه ايضا والشهرة
في خلافهم وان المشهور بما وافقوا العامة كما مر في بحث الصلوة في الاوقات المكروهة فظهر مما ذكرنا اعتبار في
صحيحة الجرير في رواية هشام من هذه الجهة مع انه يظهر اعتبار الصحيحة عند الطبرسي ايضا وكذا الشيخ نعم
وغيرها مع الظهر اتفاقهم على ترك العمل بظاهرها من عدم جواز الصلوة بعد ما على قبره وان مال اليه بعض
المتاخرين منهم خال العلامة المجلسي لا استشكل في صحة الصلوة على ما ذاته قبره لما في الصحيحة من اللغ منه ايضا ضعفا
في الاحتجاج فان فيه ابعاد سائر المؤمنين عن الصلوة فانها خلفه ويجعل القبر امامه ولا يجوز ان يصلي بين يديه
ولا عن يساره لان الامام لا يتقدم ولا يساويه ويجعل المعلل المذكور فان الامام كما لا يتقدم عليه لا يساويه

على المشهور ويعضده ايضا قولهم ع على ما رواه في ثواب الصلوة فانها خلفه يصلي الامام مع ان صاحب الاحتجاج
ربما كان اضبط من الشيخ في ثواب فيكون اولا ساقطا في نسخة ثواب فسقط اقرب الى الزيادة سيما مع ان
من ما بين الظهر سوى ملاحظة ما ذكرناها احتمال ان يكون قولهم ع ويصلي عن يساره عطفا على قوله يصلي بين يديه
يتقدم فيدل على عرف النفي وعدم الجواز وان كان خلاف الظهر لما ذكرنا فتدبر والجملة الاحوط في العمل ما قدمناه
واما المنع عن التحريم فقيد الاشكال الذي عليه ويدل ان الاشكال في الحكم بتحريم المداومة ما ورد في غير واحد من الامر
من الامر بالصلوة عن يمين القبرين ع والله يعلم فروع الخروج من الاحجاج بالقبور المقبرة والقبرين
وعن خال العلامة المجلسي ان مستند غير واضح وهو كذلك الا ان الظاهم ظهور ما ذكر من قولهم ع ما لم يختلط القبر
قلة وعرفا بما فيه ويمكن ان يكون مستندهم نفس النهي او تنجاسة العلة مع المساهمة في ادلة الكراهة
فتدبر وعرفت مما تقدم في كلام الشيخ المفيد بعد حكمه بالتحريم انه حكى بعض الرواية ما ورد من قدر لبنة او خشبة منصوبة
او حصير يوضع ورما يظهر ذلك من غيره من الاصحاب ايضا وهو جيد ان كان مستند الوفاق والاكثار
فيه بحال حيث انا لم نقف على ما يدل عليه ولعلهم عولوا ذلك من الاخبار الواردة في استحباب السترة وانما ينفع لانا
ما ذكروه في حرمت فلا حظوا مع انه ورد في تقدير عمار ان يزول ذلك بعد عشرة اذرع من الجوانب الاربعة بحيث لا
الشيخ يكون القبر خلف المصلي عن البعد قال في الروض وهو يقتضي ان الصدق الصلوة بين المقابر كالوصل خلفه
والا فقد تقدم اعتبار ما ضا القبر عند من خلفه عشرة اذرع انتهى وهو جيد نعم لو كان الحائل جدارا ونحوه
ما يخفى به بحيث لا يرى القبر فلا اشكال في جواز الصلوة من غير تحريم ولا كراهة لان القبر يخرج عن كونه قبرا
او نحو ذلك مما لا يدل على تحريم بل يدل جواز ان كان بينهما حين ران معدودة مع ان الخروج عن الاصل انما هو
انما هو الاخبار وهو غير شاملة للمقام لعدم تبادره منها قال في المنتهى لو بنى مسجدا في مقبرة ازيل
الكراهة لانها لا تخرج عن الاسم انتهى الحكم لان كون مقبرة او كراهة واضح وفي الظاهر التحريم لكون
باقية على حالها ولم يسلب عنها اطلاق الاسم في العرف واللغة عدم جريان الحكم المذكور فيها اما على الاصل فلبقاء المبدا فقط واما على القول بالعدم فلعدم ظهور اندراج مثل هذه الصورة في الاخبار روى عن
طيبا من الصادق ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن الصلوة على القبر وهو محمول على الكراهة لضعف السند
سامحة وقال في الذكرى عن ابن بابويه العمل بالتحريم وكانه حكم بذلك من الظهر الغير وفيه ما تقدم
وان يصلي الى اضلاع الاصحاب خبرا بعد اخبار قائم على جوازها اضطرارا والنافلة لم نقف على جواز ها اضطرارا
وسترة المنفرد والسنن المندوبة كما لا يخفى على المتتبع في بيان الاستحباب على الجواز على كراهة وعدم الحل
التحريم بل ادعى عليه الاجماع وهو الاقوى لنا بعد قاعدة الشغل ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية

والاجماع المنقول والاخبار المتواترة فان الكعبة قبلة فان للتبادر منها الوجوب لا الجواز الصحاح المستفيضة منها
معوية ابن عمار عن الصادق قال لا تصل المكتوبة في جوف الكعبة فان رسول الله لم يدخل الجوف والحجرة ولكن
دخلها في غير مكتوبة فصل فيها ركعتين بين العمودين ومعه اسامة وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال لا تصل
المكتوبة في الكعبة وحولها في التصحيح ثم قال وروى صحيح آخر يصلي اربع جوانبها اذا اضطر الى ذلك
وفيها الدلالة على المطلوب من وجوه مع كونها من الآحاد التصحيح عن الصادقين سندا وروى الشيخ هذه الصحيحة
في موضع آخر فاقتصر على احدهما قال لا تصل المكتوبة جوف الكعبة وفي موضع آخر في التصحيح مثله
وزاد والله اذا اضطر فعلت الصلوة فلا باس ان يصلي في جوف الكعبة وفي الموثق عن محمد بن عبد الله ان رجلا
قال رايت عليا عليه السلام يصلي في جوف الكعبة وفي الموثق عن محمد بن عبد الله ان رجلا سال ابا الحسن عليه السلام عن الرجل اذا حضرته الصلوة وهو في الكعبة هل يصلح له ان يخرج من الكعبة
استقبل القبلة فصلى وصلى ايماء وذلك قبل ان ينتهي الى باب فثم وجه الله وفيها وجوه من الدلالة على المطلوب غاية
الوضوح وان كان بعض الوجوه محل تامل بالنسبة الى الوجوب القابل اذ لعله لم يقل احد بالكيفية المذكورة في الصلوة
لكن لم يصرح بذلك ما عرفت من ان عدم العمل ببعض الحديث لا يمنع من التمسك بالباقي مما ذكر على المدعى
في وليشهد عليه ايضا ما دل على ان اول ما يرفع من الكعبة اذا قام ليكن قبلة فتلقى على بناءه
ويصلي على بيت المقدس ايماء وواقوى من على بن ابي حمزة عن ابي الحسن عليه السلام بل لا يخفى انه دلالة على المطلوب وويدة ايضا ما سيجيء في اسباب التياسر عن القبلة ومما يدل على استحباب
ما هو محل الكلام الخبر الوصيي الامر من اجزاء الكعبة بحيث يكون مستقبلا ببعض تلك الاجزاء وعن الروايتين المذكورتين
بعد حتى وفي كيفية نقل هذا الادلة واجيب عن الاول بمنع الاجماع عن المحرم كيف وهو في اكثر كتبه
قائل بالكراهة وعن الثاني بعد التسليم لكون الفضلة ما يحل على الكراهة ثم قال وعلى المناقشة في هذا الحمل
الرواية الاولى من مقاوية وسهل بن الجزين من حيث السند وعلى الاخير بما عن ظاهرها وان كان في ذلك
ذلك الاغماض سند الرواية وشيوع استعمال النهي في الكراهة بل ظهور اللفظ لا يصلح قرينا لا يخفى اقول
فيرد ما اجاب به من ان الخبر النوصيي على جزء من اجزاء الكعبة لا دليل عليه وانما الخبر دل على ظاهرا
الادلة من التوجه الى جهة الكعبة والبها والمتبادر منها الجموع من حيث المجموع كما عرفت فهم الآذن من ذلك
مما لا يجزي من اجزاء تلك الجهة واحدها في الآخر وما قال في الرواية الثانية اه فيه انك قد عرفت
ان ما دل على المنع صحاح مقاوية الى غير ها من المعتبرة الكثيرة فليتامل وعن الروايتين مع ذلك الحمل على الكراهة
موقوف على وجود معارض اقوى وهو مفقود اذ ليس الا موثقة يونس بن يعقوب انه قال للصادق
حضرت المكتوبة وانا في الكعبة اصلي فيها قال صل في الحديد ابن فضال الفطحي ويونس يعقوب فيها

عبد الحامدين وصاحبك يشترط الايمان في قبول الخبر فلو كان في السند واحد غير موثق لا يكون حجة فضلا عن
ان يكون اثنين وعلى تقدير حجية الموثق لا مانع لنا من معارضته للصحاح فكيف الصحاح فكيف اذا انضم اليها
المعتبرة وكيف اذا انضم اليها الادلة الاخر كما عرفت وبعد عن المعارضة واضح فضلا عن التعارض فضلا
ان يغلب على جميع ما ذكر وما قال من ظهور اللفظ لا يصلح في الكراهة محل نظر ظاهر فان الصلاح مقابل الفساد
والفقهاء يطلقون على ظهور المرجوحية بالقياس الى ما لا ينبغي مع ان فيه قرينة واضحة على ارادة المرجوحية وهي قولهم اذا
اذا خاف فوت الصلوة مع انه يكون محل الكعبة الموثق على الصحة الاظهر كما يتفق كثيرا من ازدحام الناس
المانع من التوجه ومحصله ان الاطلاق على المنع فيها بين الاخبار وهو حاصل من اهل الكراهة مع فضل
على عدم الحرمة مع ان ظاهر عدم الكراهة ايضا فان ملك الموثق بغير بالشهرة فيقاوم ما ذكر من الادلة فلا
تسلم بين المانعين بل ادعاء الاجماع على الحرمة مع نقل الخلاف والصدوق في الاخبار الحرمة مع كونها
مؤيدة من مذهب الشيعة ورد اليهم مع ذلك المعارض لغاية الكثرة وغاية القوة وغير الصحاح
وقد اذكرون الفضلة هي الكعبة وما ذكر طعن جمة المجوزين في الجواب عنها في البداء اكراهتها على البداء
من المنزات وادخوه مع سائر المواضع التي ذكرها المتقدم في صحيحة معاوية بن عمار عن المتقدم قال تكره الصلوة
في ثلثة بواطن في الطريق البيداء وهي ذات الجيش وذات الصلاصل وعسفان الى ان قال ويكره ان يصلي في
الجواب المراد من الطريق طريق مكة وعن نقله ابن ادريس عن بعض اصحابنا عنهم قال لا يصلي في ما بين النقرة
وكراهة الكل محل وفاق ظاهرا وما في المنتقى بفتح الباء وكسر الفاء او ضم الاول وكسر الثاني في جميع
المحصين في كل موضع كان فيه شعاب المعان فيكره الصلوة فيها لما فيها من اشغال القلب بالنظر اليها انتهى وفي
الدراي النقرة ضرب من المرة وكشف بقال الارض فيها شعاب المعان وما اظنه ولد يرين المدينة منسف بين
وهو المراد هنا وقيل هذه الاربع كلها منسف بها انتهى وفي جملة الطريق اه هو على ما قيل
العظمى منها التي يكثر سلوكها وكراهة الصلوة فيها وما تية ظاهرا وما ورد في الصحيح معاوية بن عمار السابقة عنهما
منها صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام عن الصلوة في السفر قال لا تصل على الجادة واعتزلها بغيرها من الاخبار
والجمع بحمل الكراهة على ما ذكر وما صححه ابن فضال من الرضا عليه السلام قال كل طريق يطلق عليه انه طريق وتطرق كان غير
جادة ام لا لم يكن فلا ينبغي الصلوة لظهور اللفظ لا ينبغي في الكراهة المصطلح عليها مع القرينة فاهضة لاسيما
الكراهة حيث انه صرح بانه لا ينبغي في الطريق سلم ولو في غير الجادة كثيرا فيها السلوك ام لا والمنقول عن القائل
بالحرمة وهو المفيد والمستفاد من ادلة حرمة الصلوة في الجادة خاصة دون الطريق المطلق ومقتضاه عدم

في غير الجارة وشدد الكلام في من نقله الحسن بن الجهم عنهم قال لكل طريق ولها فلا تصل عليه فلت روى عن جعفر
ان الصلوة على الحمار لا باس بها قال فاكره بها سانحة الاجل واشار بقوله روى عن جعفر الى صحيحة معوية
السابقة وصحيحة الحلبي وغيرهما من التصريح بعدم البأس بتفسير الظهر انتر لا فرق في الكراهة بين ان يكون الطريق
مشغولا بالمارة ام يقتضي المشي وعدمه لا بحتمال استلزمت الصلوة تعطيل المارة وبهم عن المرور عليه
ريب في الحرمة كما هو مقتضى القاعدة وهو الظاهر من الاصحاب بل وعن جملة منهم التصريح بفساد مع ايضا لان
التصرف نصر فيه علم فيكون حكمها حكم الصلوة في غصب المعصية ثم جزائم اعلم انتر لا شك في الحكم الذكورة
كراهة او تحريما في الطرق النافذة اما المرفوعة بتبانة وقعب بان ابا بها فاضحا لا لان النبي لكم مرتبة
او كراهة الطلاق المفوض وعدم الاصل والاطلاقات وعدم الشغل الطلاق تلك الاخبار للقام بقتضى
التبادر ولعلة الاقربيان وقعب وين اذن ابا بها فاريب في التحريم والبطلان لما مر في الصلوة
في الدار المغصوبة معاطن الابل اه هو على ما نسبه الاصحاب مواضعها التي تناوى اليها المقام
او الشرب ويقتضي كلام اهل اللغة انها اعم من ذلك فانهم قالوا معاطن الابل مبارکها حول الماء لتشرب فلا
بعد نحل والحل الشرب الثاني والنهل الشرب الاول وفك بعن نقل الكلام اصل اللغة لكن الاظهر عدم الفرق
بين موضع الشرب وغيره وهو كذلك لما يظهر من الاخبار مثل صحيحة الحلبي انتر سئل الصادق عن الصلوة
في مرابض الغنم فقال صل فيها ولا تصل في اعطان الابل الا ان تخاف على متاعك الضيعة فاكنه وشبه بالما
وصل اذ الظاهر ان المرابض اعم لو لم يكن مختصا بالماء على صريح في الفتاوى ما وعى الفهم مع ان في الاخبار شيد
ما سنعلم في الصلوة في المعاطن قال لو لم يجز في مرابض الغنم فلو كان المعاطن مباركها لمصرح الشارح كان
المناسب ان يقول ولا باس في غير اعطان من ماوى الغنم وغيرها كما لا يخفى ويشعر عليه اضعف التعليل
المستفاد من الحسن بالنبوي اذا ادركتكم الصلوة وانتم في اعطان الابل فاخرجوا منها وصلوا فانها من حين
خلقت ترد نهارا اذا اضربت كيف تشخ بانيها والاخبار في غيرها من الحسن وغيره بقدر كثيرة فيظهر ان هذا
هو السبب في الخلع بعضهم اعلم ان الفهم من اطلاق الاخبار وكلام الاصحاب عدم الفرق في الحكم الذكور بين وجود
الابل في المطن وعدمه وبه صرح في المنتهى معللا بانها بانقالها عنه لا يخرج عن اسم المطن اذ كانت
تاوى اليه ظاهره انتر لو كان ذلك الموضع انما تفتح بركها وغيره مرة واحدة ثم تعود اليه لم يتعلق بها الحكم بعود البرك
وهو كذلك وفي مرابض الخيل كراهة الصلوة في المقام هو المشهور بين علمائنا لا علام بل لا يعرف فيها خلافا
سوى الجعفي حيث ذهب الى التحريم وهو ضعيف لما يظهر من الاخبار من اختصاص المنع باعطان الابل
ويدل الكراهة مضمرة سماعة قال سالته عن الصلوة في اعطان الابل ومرابض الغنم والبقر فقال ان خفت عليه الماء

وكان بابسا فلا باس واما مرابض الخيل فلا وقوية سماعة قال لا تصل في مرابض الخيل والبغال والحمير وفي صحيح ابن
ابو بها ما يعم الحاضر الغنية فيها تم وفي الحاضر الكراهة هو المشهور بين الاصحاب والعامة وسندها وقاية
بين الفضل السابقة على كراهة الصلوة بين الغنم وغيرها وضعف السند فيه ضعف الصحيحة وفي الصحيح عن علي بن جعفر
عن الصلوة في بيت الحمام فقال اذا كان للوضع نضيفا فلا باس وعليها الصدوق على الليث وفي الموثق عن عمار الصلوة
سئل وعليها الشيخ ايضا على الليث ظاهرها نفي الكراهة مطلقا وفيه ان التذكرة على علته التحريم فان كانت الغلبة
لم يكره وان كانت كخف العورة فيكون ماوى الشيطان وكره واستضعف الاخيرة هذا البناء على ان لا يكون
معللا او تكون العلة غير ما ذكر انتهى ح ان في التهذيب والموثق استعمال علة الكل وانها هي الفحشاء ستة ظاهرة وان
اضافتها لا يوصلا الا ولوية في الاخبار فتامل والظاهر عدم الكراهة في بيت السلخ لعدم تبادره تما قيل على الكراهة
مطلقا الاصل والعمومات ما دخل الحمام فانظر الكراهة لعدم الشعور وغايته انتفاؤها فيكون موضع التنظيف
مستثنا الاصل والعمومات ما دخل الحمام فانظر الكراهة لعدم الشعور وغايته انتفاؤها فيكون موضع التنظيف
مستثنا عن الكراهة السنوية ويحتمل ان يكون خاليا عن حكم الكراهة كما ذكره المصنف ويكون الادنى اضافتا بدرجة
اضرار عن النهي واحتمال بقاء المطلق على الطهور ما ذكره الصدوق والشيخ ان كان مرجوحا وفرق بين الكراهة
الاجتناب وكيف كان لا تاتي على الاولوية ومع الاصلة والعمر لم يكون كراهة الاولوية اضعف من
الى في تطلع الغول الجهة ولا يخفى ضعف اضعف الدليل واما سطحه فلا كراهة فيها اصلا وقد
اه العول الصادق في عموضه عادة لا تصل في بيت فيه خمر وسكر فيظهر منه الكراهة في بيت فيه سكر
كان فيشمل القفاع المسكر ايضا لا تامل واما غير المسكر منه فلا الا ان يقال بان ما دل على كون القفاع خمرا يجوز
واما الرد فيشمله وانما حكم الفقهاء بكون القفاع حراما فيضا يوجب ثبات الحد وان لم يكن سكرا وضعف الظ
في المقام لعلة ارادة المسكر منه وكيف كان فانظم الكراهة لما ورد فيها المتعين من الخمر ارادة المسكر وان كان
البيت محمولا على ارادة ام والمراد هنا الخمر والمسكر بالعقل اعم من ان يشرب للحمار او للتداوي للمسكر فلا تشمل العصير الذي
اوشى بجيد الغليان والنشيش وان حرم شربه لان فلا مانع من الصلوة في بيت يتخذ فيه الخل وا
لزبيب من العنب والتمر او غيرهما والمتعارف اتخاذها في البيوت وانما قال في الفقيه فلا يجوز الصلوة
في بيت فيه خمر محمول على البيت الذي يتخذ فيه الخمر والموثقة وان ورد فيها النهي الظرف الخمر والحقيقة فيها الا انها
ورد فيها قرينة تشعر بالكراهة وهو قوله لان الملائكة لا تدخل وهذه تتمة لما في بيت الخمر المتعارف
ورد فيها قرينة تشعر بالكراهة وهو قوله لان الملائكة لا تدخل وهذه تتمة لما في بيت الخمر المتعارف
ورد في كثير من المكروهات مثل البيت الذي فيه كلب او صورة انسان او انا ربما ان فيه ضعفا على الصلوة
بان الموثق حجة وان كان موثقا عما ورد الا في الامر واضح مع ان الكل اضعف من الكراهة سوى الصدوق وضعفه
القدر يكفي المخرج عن الظهر في مثل المقام مع انه يظهر من البيع كون قطع في اصل المقام للكراهة
او ثانيا

لما رواه الصدوق في مرسله عن الصادق انه قال لا تصل في ادمها كلها الا ان يكون كالصوف او غليظ
وعنه بابا ظلا بأس فان الذباب لا يكره لا يدخل بيتا فيه كلب ولا بيتا فيه تمثال ولا بيتا فيه جرس او في
معتبرة محمد ابن مروان عن الصادق ان الرسول ان جبرئيل اتاني وقال انا معاشر الملائكة لا ندخل بيتا
فيه كلب ولا تماثيل جسد ولا اناء يبال فيه وبهذا المضمون رواه عمر بن خالد عن الباقر عليه السلام والفرق بين
الكراهة في بيت فيه الاناء الموضع في البيت تحت الطفل يبول فيه كما هو المتعارف في العراق وغيره
من البلدان ويلزم منهما عسر وحرج مع احتمال ان يكون للنبأ در ما يكون فيه الكلب او الجرس ايضا لكن
ظ اللفظ الحرم والاظهر

او فيه جرس حتى لما رواه فيه انتظام عن الصادق قال لا تصل
في بيت فيه جرس حتى ولا بأس ان تصلي فيه بعيدا وفي الصحيح عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام الكن
ورد في الروايتين صحيحتين عن الاتم جواز الصلاة في بيوت المجوس معللا بان يدس للوضع بالماء والكف
في البيع والكنايس ويحتمل ان يكون بيت المجوس محكوما بحكم البيت الذي فيه جرس فتخفف الكراهة
او تنزل بالرش في الاول عن الثاني وكيف كان يكره الصلاة في الكنائس البيع والكنايس لما ذكر وان الكراهة
تنزل او تخفف بالرش فيها ايضا لما عرفت

وفيها اقذن مبالا او معدا للغائط لرواية عمرو بن
خالد التي اشير اليها انفا هكذا قال جبرئيل يا رسول الله انا لا ندخل بيتا فيه صورة انسان ولا بيتا
يبال فيه او كلب وما كراهة المعد للغائط فلتقضي عن ظاهر المفيد حيث قال بعدم جواز الصلاة
فيه ويؤيدها عدم الفرق بين البول والغائط في امثال المقام بحسب المظنة ثم

او نزله
لما فات تعظيم الصلاة ورسلة ابن ابي عمير عن الصحيح ثم حايط قبلته بن بالوعة بيال
فيها فقال ان كان نزه من البالوعة فلا تصل فيه وان كان نزه من غير ذلك فلا بأس والنهي
للكراهة لضعف المستند مع الشهرة ويلحق بالبول الغائط للمفهوم الموافقة ويروى الفضل ابن يسار
انه يتقي المصلي لو كان في قبلته الغدرة على الان التقيد بالبول فيها انما هو من الراوي والمعصوم لم يقل
في الجواب لم تصل فيه بل قال ان كان نزه من البالوعة اه فاعادة ذكر البالوعة مع طرح العين
في الجواب تدلنا على ان الحكم حكم مطلق البالوعة مع انه ورد النهي عن البراق في القبلة والى القبلة حتى
ان الرسول شيط الصلاة لحكمها وغير ذلك مما ورد في نجو من القبلة او لوية تنزيهها عن النجاسات
مثل المني والدم وغيرهما لو لم نقل بالاولوية عن القاورات ايضا ويدل على كراهة بئر الغائط ما ذكره المصنف
مرسلة عبد الله ابن الفضل السابقة والمراد من مجرى المياه الاماكنة المعدة لجريانها فيها ويدل
على كره الصلاة في بطون الاودية التي يخاف فيها هجوم السيل والباس عن بيرقان امن السيل

احتمل بقاء الكراهة فظ النهي وعدم ما لزوال موجبها وظ النهي هو الفرق عن مجرى المياه وبطون الاودية
جزما على الزمن السيعة من عدم اشتراط بقاء المياه في المشق تنبها في المقام لان الكراهة انما هي اذا لم يجر الماء
اذ مع الجريان لا يتمكن من الصلاة فيها واما ما قال الموجب فلان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية وهو
جريان الماء ولا معنى له الا حضور جريانه ولذا مع الخوف لا يتأتى فيها واما ان من الجريان زال العلة
ولا يخفى ان الاول اقوى وراعاة ولحفظ مقام المعاصة وعلى كراهة حضور البيعة حتى البيعة الجلوس وكره الصلاة
في البيعة الا ان يكون مكانا لينا تقع عليه الجبهة سنوية وفي رواية سماعة لا باس بالصلاة فيها
وهو مقيدة باستواء موضع المسجد كما دلت عليه الصحيحة وصرح به الشيخ الطائفة فيظهر عدم الكراهة
عن استواء مع ان في نقد سماعة عن الباس اصلا ومن ظهور ان التلع وفيه من العشرة المذكورة في
رواية عبد ابن الفضل ايضا كذلك مضافا الى ظهور الكراهة في غيرها ايضا فالاستدلال بالمرتبة اشكال
على الحرمة فاسد فاحش كلام المفيد وانه لا يجوز في البيعة وفيه للدليل عليه ولعله ايضا مراده الكراهة
التصريح في البيع ان لم يمكنك ان لا تجد عليه وان يتوجه الى حد يمكنه

المستند فيها موثقة عمار الساباطي عن الصادق قال لا يصلي الرجل وفي قبلته نار او حديد قلت
الدار بيني وبين بيت مجوسي نشتري قال نعم فان كان فيها نار فلا يصل حتى يجعل بينه وبين قبلته وعن الرجل
يصلي وبين يديه قنديل معلق فيه نار الله بحذائه ربما ركع فاذا ارتفع كان اسفل منه لا يصلي حذاءه ففي صحيحة
علي بن جعفر عن اخيه بعد ما سئله عن الصلاة الى المسارج لا يصلح لان ينقل النار وعن ابي الصلاح عدم
جواز التوجه الى النار الكائنة على الرعايتين وفيه نظر ظهور الموثقة في الكراهة للتسامح في النار بل
اتحاد حكم الصلاة الى النار والنار في الاول كحضرة وفاقا منه والانفاق الملقين في الانفصال لا يصلح
على عدم اضرار منا صلاح انه يوجب الجرح والعبر لعدم انفكاك غالبا كما لا يخفى ولذا قال بعد ما نقل الكراهة
من العلامة ذكر الثانية وبه يظهر الجواب عن الثانية اذ عدم الصلاحية عن كان اتم من الكراهة على الظاهر
الفاسد الا ان المراد منا الكراهة بقرينة الموثقة والصحيحة الثانية لا تقاوم الاعتبار في الاطلاع لا يجعل
لضعف الاصل لا طلاقات والاشتهار بين الاصحاب ويظهر من تضاعف الاخبار عدم فساد الصلاة في
امثال هذه الامور مضافا الى ظهور الملقين في الاصحاب وكلمات اكثر هم لا يجتنبون عن الصلاة
لا يتجافى لما شاهد المشرفة على ساكنها الصلاة والسلام وتجتمع مع امر دعوى عن الصادق صريحا انه لا باس ان يصلي
الرجل والنار والتهراج والصورة بين يديه لان الذي يصلي لها اقرب اليه من الذي بين يديه وضعف
السند منجبر بالشهرة العظيمة وانجاده في بيرقنا بها مع انه قال في صدره ما قال ورواه في الفقيه ايضا عن

عليها مع انه قال في آخر ما قال مع ان الاقتباء كاشف عن كونه حقا وصدقا وكان سابقة معضودة بغيرها من المعتبرة منها ما مر في بحث الستر وغيره هذا ولا يبعد ان الاحتياط الذي لا ينبغي تركه لا يجاوز من لم يكن من اول الرجل ٣٤ لرواية الحجاج عن الاسن قال فيما ورد على يدي جعفر محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه سألته الى متى اصلي قائما فقال ما دام يقطر منك الماء فقلت ربما نسيت فقال ان الناس قد اختلفوا في ذلك فكتب اذا نسيت لم يكن من اولاد عبدة الاصنام والنيران ولم يفت بهذا المفصل احد او تمامه الى الصحيحة ابن سلم قال قلت للباقر عليه السلام اصلي والقائل قدامي وانا انظر اليها فقال اطرح عليها ثوبا ولا بأس بها انا كانت عن يمينك وشمالك او خلفك او تحت رجلك او فوق رأسك ان كان في القبلة فالق عليها ثوبا وصل وصحيحة الحلبي قال قال الصادق ٣ رب امرأة تصلي وبين يديها وسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا وبقاصرها اخرى لا بأس ان تصلح وهل التخيير على الكراهة او نحوها يحتمل لرواية عمار ان جميع ما نهى الله عز وجل عنه فهو فاسد يعني الصلاة في تلك المساجد الى الصور ولفظ الكراهة طرح في عدم المرة كما تقدم وقصور السند منجبر بالشهرة العظيمة بمعضد بالأصل والاطلاقات ودعوى ظهور المنع وله كانت عن يمينه او شماله ولم يقف على ما في هذه الصحيحة ابن سلم المتقدمة والمتبادر من الصورة صور الحيوان لا الشجر وشبهه كما لا يخفى ولما سيجيء في بحث اللباس ورسالة ابن ابي عمير عن الصادم في التماثيل يكون في البساط فيقوم عليه وانت تصلي فقال ان كان بعين واحدة فلا بأس وان كان له عينان فلا الا ان يخرق كما هو ديدن الزراع المتعود فتحمل على الصحيح عن زرارة عن الباقر ٣ قال لا بأس بتماثيل الشجر في صحيحة الاخر عنه ٣ قال لا بأس بتماثيل الشجر والشمس والقمر فقال لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان وفي الصحيحة عن ابن سلم عن الصادق ٣ عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان والظاهر هذه الصحاح تشمل الثياب ايضا فلا يكره الصلاة في الثوب الملقى فيه تماثيل لا تستقره وان كان الاولى الاجتناب عن مثل الصورة في المقام وفي الرجل يصلي ايضا او مصحف مفتوح لرواية عمار عن الصادق ٣ في الرجل يصلي وبين يديه مصحف مفتوح قال لا فلت فان كان خلف ظهره قال نعم والمتبع للكراهة لضعف السند مع اشتهار الكراهة عن النخع خط الحائط المكتوب بسلاسة يظهر من الصلاة وبطلانها ولا بأس بالمسامحة مضافا الى ما رواه الحميري في كتابه بسند الاسناد وعن عبد الله بن الحسن العلوي عن جده علي ابن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن الرجل هل يصلح ان ينظر في نقش خاتمه وهو في الصلاة كما يذكر بين قراءته او في مصحف او كتاب في القبلة قال ذلك ينقص في الصلاة وليس يقطعها والمتن

الحلبي

الحلبي لا بأس بتتابعة المسامحة في ادلة الكراهة مضافا الى ما في كتاب قرب الاسناد وبسنده عن علي ابن جعفر عن اخيه موسى ٣ قال سألته عن الرجل يكون في صلوته هل يصلح ان يكون امرأة مقبلة بوجهها عليه قال لا بأس ان كانت قدامه قال يغمزها عنه فان لم يفعل لم يقطع ذلك صلوته هذا مع احتمال مرور المار او في الخارج القدام يستحب اجتناب السترة لفيها اذا كان الباب مفتوحا وان تقف على باب فتحه وعن المعتبر وهو احد الاعيان فوق باتباع فتواه لا يجوز ان يصلي الى عدم جواز الصلاة على الرابطة وحال المشي سفرا كان او حضرا بل نسب في المعتبر الى العلماء كافة وتدل عليه مضافا الى الاجماع وعدم ما دل على وجوب القيام وهو شامل للقيام في روايات كثيرة وحسنة عبد الرحمن عن الصادق ٣ قال لا يصلي على الدابة الضرورة الا مرتبة يستقبل القبلة الحديث وبمضمونه رواية عبد الله بن سنان عن الصادق اصلي الرجل شيئا من الفريضة راكبا قال لا الا من ضرورة اذا عرفت ذلك فاعلم ان اطلاق الاخبار وكلام الاخيار يقتضي عدم الفرق في عدم الجواز بين الواجب الذاتي او بالعرض مثل النذر بل وقع التصريح من بعضهم بدخول النذر مثل الركوع على الاظهر في الذكرى مع التعليل بانها بالنذر اعطيت حكم الواجب فظهر من التعليل دخول غيره ايضا لكن الاطلاق في الاخبار منصرف الى الفرد الغالب الشايع وهو المكتوبة بالذات وما رواه الشيخ عن علي ابن جعفر ٣ عن اخيه قال سألته عن رجل جعل لله عليه ان يصلي كذا وكذا اهل يجزيه ان يصلي ذلك على دابته وهو مسافر قال نعم ويحمل على ما لا حظه للقائل من عدم ما دل على وجوب القيام بالنذر وعلى الايتان بالنذر على وجهه كما هو وهو خصوصا اذا لم يتمكن منها الا راكبا او ماشيا وخصوصا اذا وقع النذر على تلك الكيفية او في حال الركوب المشي لصعوبة على النذر لكون متعلقه راجحا فيشمله عموم ما دل على وجوب الوفاء بالنذر وسئل عن الرجل ينذر للعاقل الحمام والمقام في الحائط بعدم التصريح بشئ محمد بن احمد العلوي عما سدة لكن نرويها بالطريقين طريق الشيخ الى علي ابن جعفر وهو صحيح وطريق آخر فيه محمد بن احمد العلوي مع انه ايضا معتبر لتصحيح صفوان له في المقنعة وغيره وغيرها وهو من يروي عنه محمد بن احمد بن يحيى ولم يستثن رواياته الصحيحة بل ربما يظهر من توجيه العمركي انه من شيوخ اصحابنا وروى عنه الاجلة سيما مع مطابقته الاصل وعدم ظهور كونه شاذا لما عرفت من موافقته للقواعد في النذر وانصراف المفروضة الى القربي بالاصل وما ذكر ظهر عدم ضرر القاعدة المملة وهو ابتناء شغل الذمة اليقيني البراءة اليقينية في النذر على حسبما مر سيما بانضمام عدم القائل بالفصل نعم على ان المشهور بين المتأخرين على ما قيل اطلاق الدابة والراحلة وشملها بحيث يشمل الماشي ان لم نقل انه لا يتمكن من الركوع والسجود وغيرها استنادا الى عدم ما دل على المنع وما دل على وجوب الاستقرار للقيام والمعروف المقصود منه ما هو مع القرار في الارض وفيه ما فيه لان المتبادر من المنع ما لا يتمكن معه من الصلاة

المتمكن منها بطلها ولا يوجد من ذلك واما وجوب القيام فمن قوله لا صلوة لمن لم يقم صلبه فيها وما ورد في
ولا شك انه اقام صلبه واما القرار فمن نصه من غير منها ولا شك في ان اطلاق ما في الروايات ما دل على
مثل المقام فيصلح لذلك سيما على اطلاق الصلوة في السفينة على حسب ما يشي وكذا في المعلق بل صحيحة علي
بن جعفر عن اخيه عن الرجل هل يصلح له ان يصلي على الرف المعلق بين نخلتين فقال ان كان مستويا يقدر
على الصلوة عليه فلا باس وامثال هذه ومن هذا اتضح ان ما ذكره وغيره من عدم الشمول لحال الصلوة
على الماء ونحوها مما فيه لما ذكر مضافا الى الاصل والعمومات ومما ذكر ظهر حال الصلوة في الرف المعلق في
الارجوحة التي تعلق بين نخلتين وما بينهما في الطرف المعلق منها ببعض عليها باكثر السياق لا يلاحظ
عن السابق والمنع واما الجواز مع الضرورة فاتفاقي ويدل عليه مضافا الى ذلك الروايات المتقدمة
وصحيحة جميل بن دراج قال سالت الصادق ع تصلي على رسول الله صلى الله عليه وآله الفريضة في المحمل يوم
وحل ومطر وبهذا المضمون وردت روايات كثيرة وظاهرها الجواز مع العسر لكن في الصحيح الحميري قال كتبت
الى ابي الحسن ع روي جعلني الله فداك مواليك عن آبائك ان رسول الله صلى الله عليه وآله صلى الفريضة
على راحلته في يوم مطر ويصيبنا المطر ونحن في محاملنا والارض مبتلة والمطر يؤذي فهل يجوز لنا
يا سيدي ان نصلي في هذه الحال في محاملنا على دوابنا الفريضة ان شاء الله تعالى فوقع ع يجوز ذلك
مع الضرورة الشديدة ويمكن حملها على الاستحباب كما ذكر وحمل الاول على الضرورة الشديدة ورواية
محمد بن عذافر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل يكون في وقت فريضة لا يمكنه الارض من القيام
عليها ولا قال ابحث له ان يصلي الفريضة في المحمل قال نعم هو بمنزلة الصلوة في السفينة ان امكنه قائما والا قاعدا
وكل ما كان من ذلك فالله تعالى اولى بالعذر يقول تعالى بل الانسان على نفسه بصيرة والظاهر ان قوله هو
بمنزلة الصلوة في السفينة بالنسبة الى ما ذكره بعده من قوله ان امكنه الخ بملاحظة السابق واللاحق وان
السند ضعيف والحكم كفاية الضرورة بملاحظة مجموع الاخبار وفي الشديدة لعله استظهار في تحقق الضرورة
يمكن عادة والاحوط مراعاته وكيف كان لا بد من الضرورة ولا يشترط الشدة ولا يكفي العسر الذي يتحمل مثلها
اقوى وما للزم ويتحرى به ويوافق للقاعدة والعمومات الدالة على وجوب القيام والركوع والسجود والاستقبال
قال في التذكرة لو حصل الراكب اضطرار فاحتاج الى النزول نزل وصلى وتم على الارض لو كان يتمكن
على الارض واحتاج الى الركوب ركب واتم الصلوة ما لم يحتج الى فعل كثير وهو حسن لان مقتضى ما دل على وجوب القيام
والاستقلال والاستقبال والركوع والسجود ووجوب الاتيان بالكل وعدم ترك شيء منها مهما امكن فتم عملا
والمتفاداة فيعرضان مقتضى الادلة ووجوب الاتيان بجميع الواجبات مهما امكن الا ان يثبت السقوط من دليل

مقام فالسعة وفي الصحاح اجزاء الايماء قال صحيحة يعقوب بن شعيب انه سال الصادق عن الرجل يصلي على راحلته
قال يومي ايماء وليجعل السجود اخفض من الركوع وصحيحة الاخرى عنه من الصلوة في السفر واما اشير الى الايماء
ايماء وجعل السجود اخفض من الركوع وصحيحة منصور وابن ابي عمير عن اصحابه عنه ع في الصلوة في المحمل قال
صل متربعا ومعه الرحلين وكيف الحكم في رواية ابراهيم بن ميمون عنه قال ان صليت فانت تمشي كبر
ثم تمشي بعد وانما اريد ان يكلم اوقات في السجود وليس في السفر تطوع لكن المطلق منصرف
الى الغالب في الغالب عدم التمكن من الركوع والسجود حال الركوب في المحمل مع انه ربما كان المراد منه
الصحاح النافلة لان الغالب في المتعارف في الصلوة والركوب في المحمل هو النافلة واما الفريضة فغايته
الندرة ولا يكون الا لزم الاضطرار وهو من الافراد النادرة وبالجملة الذهن منصرف الى المتعارف المعتاد
حال غير المضطرين بل لا شك في انه الاغلب بالنسبة الى المضطر والتمكن يلحق بالاغلب سلمنا لكن لا اقل من
في الفريضة ايضا بحيث يقاوم الادلة المذكورة ويغلب عليها ومما ذكر ظهر ما في كلام المصنف من التنقيح
من الصحاح مضافا الى ما اشتهر بين جميع الفقهاء الا ان يقال ان ما ذكره ليس محل شرف المتعلق
الذكر وان كان خلاف الحق وفيه ما فيه وظهر مما ذكرنا حال ما تضمن الصلوة ماشيا ايضا وورد في صحيحة معوية
بن عمار عن الصادق ع ان صلى نافلة الليل ماشيا يتوجه الى القبلة ويكبر ثم يمشي فيقرا فاذا اراد ان يركع
حول وجهه الى القبلة وركع وسجد ثم مشى فان كانت النافلة هكذا فالفريضة بطريق اولى لكن الحكم بعدم
الوجوب في النافلة وكفاية الايماء لما ظهر من اخبار اخر كفاية ويمكن حمل هذه على الافضلية وحمل الاخبار
والاخبار الاخر على الاضطرار ولعل الثاني اجود هذا حال النافلة واما الفريضة فلا شك في جواز الايماء
والاكتفاء به عن الركوع والسجود ومشيا في حالة الاضطرار وعدم التمكن منهما وسقوط الاستقبال
لم يظهر ما يدل على سقوط الاستقبال في الفريضة الا بتكبيرة الاحرام فان ما دل على ذلك مخصوص بالنافلة
سوى صحيحة زرارة عن الباقر ع انه قال الذي يخاف اللصوص والسبع يصلي صلوة المواقفة ايماء على دابته
ثم قال ويجعل السجود اخفض من الركوع ولا يدور الى القبلة ولكن ايما دارت به دابته غير انه يستقبل
القبلة باول تكبيرة حين يتوجه وهي ظاهر شاملة بعمومها مع عدم التمكن من الاستقبال ايضا لا يجب عليه
سيما بملاحظة سقوط الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء فان خائف اللص والسبع يكون صلوته صلوة
المواقفة كيف يتيسر له ان يدور الى القبلة كلما انحرفت دابته عنها وتوجهت الى غيرها ربما
في اول الصلوة يستقبلها ويبقى متوجها اليها لما يكفيه ذلك فان توجهت دابته الى جهة اخرى فكيف
يتيسر له ان يستقبل الى القبلة ايضا انه لا يتوجه دابته الى جهة الى ان اليه كما هو المتعارف

سيما في امثال المقام وعلى فرض التعارض ما منهما للاسلم معارضا للاولة السابقة بحيث يغلب عليها بيانا بلاحظ ان
شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ومجرد الاباحة والجواز بالاستقبال مهما امكن لعموم اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم وقول علي ع الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ايضا ما لا يدرك كله لا يترك كله مضافا الى الاستصحاب والعمومات يشهد على ما افتى به اذا توجه الى غير القبلة واثناء الصلوة
من دون حاجة اليه فلا شك في بطلانها واذا احتاج اليه فهل يجب جبرها بالاقتراب الى القبلة فالاقرب مع التمكن
سهلا ان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله لانه نوع عناية بشأن مطلوب الامر وظاهر
نوع عن عناية به عرفا يحدث الاول يكون الثاني فيتم او يجب اصلا كما قيل لان الواجب تعذر باقي اجزائها
متساوية بالنسبة اليه فلا يعقل ان الاول اصير واجبا فعلا بالمزاحمة الفعل وهل يجوز الصلوة في كل الحالات الثلثة
ام لا بد من التضييق مقتضى القواعد الثاني لعموم ادلة الامر على الاستقبال والاستقرار والقيام والركوع والسجود
وعجزه عن اتيانها الا بنحو لم يكن فيه تحقق الاستقبال لاحتمال دفع المانع في آخر الوقت وبهذا الفريضة هذا
مذهب اكثر الاصحاب منهم الصدوق والعلامة وابو حمزة وبعض كعدم الجواز وهو المنقول عن الصلاح وابن ادريس
والشهيد في ذكرى والاعتماد على الاول لما بعد الاصل والعمومات صحيحة حريز ابن دراج قال قلت للصادق ع يكون
في السفينة قريبة من الجدد فاخرج واصلي قال اصلي فيها اما تخشى بصلوة تغرق وفي معناها اخبار كثيرة وصحيحة
وصحيحة مفضل ابن صالح عن الصادق عن الصلوة في الفرات وما هو اضعف منهما في الاسفار في السفينة قال
ان صليت في واد فرجت فخش وفي الفقيه سئل يونس ابن يعقوب يا عبد الله عن الصلوة في الفرات
الحديث اجمع للناس بحسنة عاصم بن حميد وصحيحة ابي بصير ابي ابراهيم ابن هاشم قال سمعت الصادق يسأل عن الصلوة في
السفينة فقال ان استطعتم ان تخرجوا الى الجدد فاخرجوا والا فلا تقوموا فصلوا ايماء بالوجه وبادروه
الشيخ الضعيف عن علي ابن ابراهيم قال سئلته عن الصلوة السفينة يصلي فيها وهو جالس اذا لم يمكنه القيام
قال ولا يصلي في السفينة وهو يقدر على الشط الحديث وبان الفرات ركن وصحيحة السفينة يمنع من ذلك وبان
الصلوة فيها مستلزمة للحركات الكثيرة المانعة والجواب عن الاول بانه حسن والحسن لا يقاوم الصحاح الكثيرة
المعمول بها بين الاصحاب فضلا ان يغلب عليها مع ان مقتضى الجمع حمل هذه على الاستحباب مع ان الاصل يقتضي
ما ذكرنا وعن الثاني بان الضعيف لا يصلح ان يخصص دليلا فكيف يغلب على الادلة هذا مضافا الى ما ذكرنا في الاول
وعن الثالث بمنع وكيفية القيام لانه ليس الا اقامة الصلب مع ما في مع ان المضر وض قراره وعدم قراره
السفينة اي بدليل نهاية القيام وهذا الاستدراك فيه وعن الرابع بكون الحركات عرضية بالنسبة الى
المصلي ومنع الضرر من تلك الحركات لعدم دليل عليه اللهم الا ان نريد الحركة التي هي فعل كثير في الصلوة

ماحية لصلوتها او شغلة او مبطلة اجماعا وفيه منع استلزامها مثل هذه الحركة التي هي فعل كثير ولو فرض
صورة تستلزم الحركات فمنع على المنع في السفينة من حيث كونها مع عدم تحقق معنى
من الخارج فان قلت لا يعين من مرعى المعدة وهو الحركات الملتفتة من الاستقرار والركوع والسجود بل عدم الحركة
قلت لا يعين من مرعى المعدة مطلق الحركة لا مانع عنها وانما المانع عن الواجب منها والماهية لا تعدم
وهو حجة شرعية والبناء عليه ومثلها يجب الكراهة كالصلوة في حمامات المياه وامثالها اما الناقلة
اه نقل في المعتبر والمنتهى والذكرى الاتفاق على جواز نافلة الراحلة وماشيا والسفر سواء كان لضرورة او
اوقصير والظاهر ان فعلها في السفينة ايضا كذلك واما في الحضر فالمشهور الجواز وعن ابن ابي عقيل عدم الجواز والظاهر
ان مأخذه اعمال الاخبار ويدل على الجواز في الكل الاخبار الكثيرة منها مطلقة ومنها مصرحة في الناقلة ومنها
صريحة في الفريضة ذكرنا بعضها فانا جازت في الفريضة ففي الناقلة بطريق اولى وعلى جوازها
الناقلة كذلك صحيحة الحلبي عن الصلوة الناقلة على البعير والدابة قال نعم حيث كان متوجها
وقال ع وكذا فعل رسول الله ص وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع قال سألته عن الصلوة
الناقلة في الحضر على ظهر الدابة اذا ضاقت بها بين ايبات الكوفة او كنت مستعجلا بالكوفة فقال ان
كنت مستعجلا او لا تقدر على النزول وتخاف فوت ذلك ان ركبت وانت راكب فصل ما لا فان صلوتك على الارض
احب وصحيحة حماد عن ظم عن الرجل يصلي الناقلة على دابته في الامصار قال لا باس وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
عن كاظم في الرجل يصلي الناقلة في الامصار وهو على دابته حيث ما توجهت به فقال نعم لا باس وفي الفقيه
عن الكاظم في الرجل يصلي الناقلة في الامصار وهو على دابته حيث ما توجهت به فقال نعم لا باس وفي الفقيه
عن الصادق مثله الى غير ذلك مما ورد في الصلوة على الدابة واما الصلوة ماشيا فصحيحة يعقوب ابن شعيب
عن الصادق عن الرجل يصلي راجلا قال يومئ ايماء وليجعل السجود اخفض من الركوع قلت يصلي وهو ماش
قال نعم يومئ ايماء وليجعل السجود اخفض من الركوع وصحيحة حريز المروية في فقه الرضا
اذا لم يكن يوما بسما ان يصلي الماشي وهو يمشي لكن لا يسوق وصحيحة معاوية ابن عمار عن الصادق
قال لا باس ان يصلي الرجل صلوة الليل في السفر وهو يمشي ولا باس ان فاتته صلوة الليل ان يقضيها
بالنهار وهو يمشي يتوجه الى القبلة ويكبر ثم يمشي فيقرأ فاذا اراد ان يركع جعل وجهه الى القبلة
وركع وسجد ثم مشى مع انه اذا جاز على الدابة فعال الماشي بطريق اولى لانه اقرب الى الهيئة المعهودة
من التاريخ المالية عن وجه الشبهة هذا مع عدم قول بالفصل بين التركوعي والمشي
اجاع بل ضروري الدين ويدل عليه الاخبار المتواترة منها صحيحة ابي عبيدة الحذاء عن الصادق ع يقول من
صلى اخ الله تعالى له بيتا في الجنة قال ابو عبيدة فرأيت الصادق في طريق مكة وقد سبق اصحابه فنزل وقعد

حملت فداك ويجوز ان يكون هذا من ذاك فقال نعم الى غير ذلك من الاخبار ومنها البزاق المشهور بينهم من بزق
كمضغ قطاة بفم اليسار بشماله الجنة واطلعني الموضع الذي يكشف عنهما التراب البيض فيها وليكن هذا
لتتبيه بالغة في الصغر وعدم المبالاة الى الجبار وقيل المضغي بوضع مركبا للطيران الى ان يطير لان بحاذيها
الحركة مستعرضة بصدرها وبطنها فتدفعها قدما فقليلا الى رفع من الارض وتشرع في الطيران في الهواء حصر كناية
عن الصغر ويجعل مسجد سجن ساجن وجعل البيضاء الى الارض وهي المطهرة للحدث والخبث فاستحب
الجعل لما رواه ابراهيم بن عبد الحميد عن ظلم قال قال رسول الله ص جنبوا مساجدكم صبيانكم
ومجانينكم وبيعكم وشراءكم واجعلوا مطاهركم على ابواب مساجدكم ومما يعضد ذلك كراهة الوضوء في المسجد
من البول والغائط لما رواه الشيخ عن زرارة عن الصادق ع انه سئل عن الوضوء في المسجد فكره ذلك قلت فالقيء
والبول وعن بعضهم جواز هذا الوضوء وتبعه ابن ادريس ولم يثبت من الرواية المذكورة ازيد من الكراهة
وعن طائفة المنع عن ازالة النجاسة في المساجد وعن الاستنجاء من البول والغائط وذكروا انه في الوضوء
في الرواية في الاستنجاء ولعله زيادة في بعض وهو حسن انتهى وعكن ان يكون فهم ذلك من قولهم ع واجنبوا
مساجدكم النجاسة وانما نهى عن رفع حديث البول والغائط فرفع حديثهما بطريق اولى وعادتهم
لما ورد في الآية والاخبار سيما المرتبة بالعبادة فيها وكثرة ما يدل عليه ايضا وكثرة ما فيها ما روي
في بعض ان في الترعة يكفيها ان يبقى في الارض المساجد فطوبى لعبد نظهر في بيته ثم زار فيه غيره الا
ان على المزور كرامة الزائر الا ترى المشائين في الظلمات الى المساجد النور الساطع يوم القيمة الى
غير ذلك وبرت هذه الرواية في بحث فصيلة الصلاة في المساجد والتعاهد الفعل اي استعمله
حالا استظهار للطهارة والحق بها كان بها مظنة النجاسة كالعصاء ويدل عليه رواية عبد الله
سنان عن جعفر عن ابيه ع ان عليا قال البنو تعاهدوا نعالكم عند ابواب مساجدكم والتعبير بالتعاهد
لارادة الملاحظة فكان المكلف يلاحظ نعله ونعله يلاحظه لانه يصير بينهما المواصفة والمطالعة
والملاحظة والمعاينة فتدبر فانه قال الجوهري من ان تعهد اصح من التعاهد لان التعاهد انما
يكون بين اثنين لا يضر بالمقام بل ينفع وتقديم الرجل اي معنى له في بعض من بعض فهم الفضل
في فضل المساجد ان تبدأ برجلك اليمنى اذا دخلت وباليسرى اذا خرجت مع ان اليمنى اشرف فتقدم
الى الاشرف والدعاء في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال اذا دخلت المسجد
فصل على النبي وان خرجت فافعل ذلك وفي الموثق عن سماعة قال اذا دخلت المسجد فقل بسم الله وبالله
والسلام على رسول الله وملائكته مصلون على محمد وآل محمد والسلام عليهم ورحمة الله وبركاته رب اغفر لي ذنوبي

وافتح لي ابواب فضلك واذا خرجت فقل مثل ذلك وعن عبد الله الحسن قال اذا دخلت المسجد فقل اللهم
اغفر لي وافتح رحمتك واذا خرجت فقل اللهم اغفر لي وافتح ابواب فضلك الى غير ذلك مما ورد في
الاخبار والتحية بركعتين الظهر انوي وفي ورود النص مثل فريضة ام لا فعل المسجد طريقا
حتى يصلي فيها ركعتين قبل اي الصلاة صلاها الملكف اجزاء عنها وفي انه يستحب الدعاء عقيب ركعتين
الركعتين وكنسها وفي وجب بسببها الى الكاظم قال قال رسول الله ص من كنس المسجد يوم
الخميس وليلة الجمعة واخرج سبعة اصناف من التراب باين العين غفر الله تعم ولد ورزقا ظهر وبعافى
فعله عظم سنه ومن تعليم شعاع الله تعم وغيب الناس الا ان حضور الليلة الجمعة يقتضي كونها
الثواب المذكور مع ان الفقهاء افتوا باستحبابه يوم وهو يكفي لنا وتفويرها لما ورد في الروس
ان من اسرج في مسجد من مساجد الله تعالى سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش يستغفرون
له مادام في ذلك المسجد ضوء من ذلك السراج والظن من هذه الروايات استحبابه في الليل خاصة الى
ان يرتفع الحاجة الى ضوئه

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ونسئله تهدنا لهم اجمعين

اصل النهي في العبادات والمعاملات هل يقتضي فساد ما تعلق به اختلفوا فيه على اقوال ونحن نوضح في
تحقيق الحق في ضمن مقدمات الاولى في تحرير محل النزاع والمقصود منه انا نتكلم ببيان الصيغ المأخوذة
في العنوان فنقول النهي والكلام فيه في جهات الاولى ان النهي التحريمي هو المقصود بالبحث في المقام فلو
لفظ النهي حقيقة فيه فالنهي الذي هو في التنزيهي يكون مجازا بالكراهة العبادية خارج عن النزاع بحسب الوضع
ولكنه داخل حكما لان الحقيقة والراجحية الدالة عليها به مانعتان عن الحمل فارق الوجوب حيث كونها مفادة به نهي
تفيد الطلب شيئا ما يفيده النهي التحريمي فان امر العبادة يجوز نيابة من الكلام ما يجوز في النهي التحريمي فيقول القائل
بالاقتضاء النهي التحريمي يفيد بالاقتضاء والتنزيهي الفاسد بالدلالة المطابقية فيه اذا تعلق بشيء بخصوصه ما تعلق
به الوجوب لكن بذلك سقوط ما ذكره صاحب الاشارات من اقتضاء النهي التنزيهي للصحة ما تعلق به قال ره
ان النهي التنزيهي فيه ما يكون مستعملا في الكراهة كما ان ما استعمل في الكراهة في غيره كالكراهة في نحو اكره منافاته
مصلحة تدل على قيام جميع العبادات المكروهة وغيرها كيف وتحقق الكراهة دائما ملازمة بالعبادة
تقتضي صحتها لان العبادة الفاسدة حرام فلا وجه لسقوط ان النهي التنزيهي ان تعلق بعين ما تعلق به الوجوب
لزم ان يرفعه تدل على اجتماع الضدين وان تعلق بعنوان خارج كان خارجا عن محل البحث الثانية المراد
بالنهي ما يعم النهي بلفظه والنهي بشيء ما ثبت بالنهي وتحقيق المقام ما كان من قبيل الالفاظ مدعيا
عليه الاتفاق استشهد والتعريفه بانه عبارة عن طلب الترك بالقول نشأ من لفظ بين اصطلاح
النحاة واصطلاح الاصوليين لان المحققين على اشتراط كونه بالقول لهم الدليل لون يكون مناط البحث
عندهم نفس الالفاظ دون الالفاظ الصوريين لان المناط عندهم انما هو الذي الدليل عليه تدل بعضهم لهم الوصول
الى المراد الشارع لانه ربما يحصل من طلب الترك سواء افاده بلفظ ام غيره واشكل لهم في الامر الثاني الشيخ
ذكر صاحب الفصول ان النزاع مختص بصيغة النهي فلا يجري في لفظ التحريم ونحوه مثل مادة النهي قال ره ثم
قد يتخيل ان النزاع في المقام لا يختص بصيغة النهي بل يجري نيابة ونيابة يجري مجرى لفظ التحريم

في قوله تعالى وما ملكت ايمانكم آية ودكر ان الصيغة في العنوان واردة على سبيل التشبيه وصيغته ظاهر تدل
العدم في ضمن التحريم اه المذكورات تحريم وطئهن اذا استمتاع بهن وهو صحيح في غير الامة عليهن
بالاستمتاع بغير تزوج اذا ثابت على عقد من غير بكون في شبكة الباب بلى في دولته على الغير اه غير واضح
وتوجيه الزنا المعروف اليه غير ظاهر انتهى والذي يكشف ما ينافي ذهب اليه من خصاص الزنا بصيغة انهى تدل
المذكورة في العنوان انما هو النهي وليس هو حقيقة في الصيغة كيفما حتى يكشف الزنا بها فيعم جميع ما
يفيد طلب الترك سواء كان بصيغة لا تقتض او بمادة انهى او غيرها بل يقال ان الزنا يجري في الجملة الخبرية
المستعملة في النهي وهو في محله كما انهم انما اخذوا في العنوان انهى فيعم ما استعمل فيه لفظ المعبر به عنه حقيقة
فيه وما استعمل فيه مجازا وادعوه للتخصيص الواقعي المراد بالنهي ما يعم الامر صيغة واستعمل في النهي والنهي
يجري الزنا في الجميع ثم لا يخفى ان العنوان الثاني من الجميع ما ذكر وحقه ان يضم الى ما ذكر صيغة نظرا الى ان
النهي المتعلق يوجب الفساد وحسب الهداية بالنفي وقال ان النهي الغيري يوجب الفساد ويتبعه عليها
سفانا اه ما عرفت في الحادي العنوان ان النهي الموجب للفساد على تقدير القول به موجود في الجميع فلا وجه
لتخصيص الزنا ببعض دون بعض الخامسة ان المراد بالنهي انما هو النهي الحقيقي الذي زاي اصله المولوي
فالنهي الذي ذكر خارج عن المتنازع فيه لان انهم يطبقون على اقتضائه الفساد ويدل على ذلك وجوه الاول
ان النهي حقيقة في الذي زاي فلا يشمل غيره الا بالقرينة وانتفاؤها في العنوان مما لا يخفى اقرار اه الثاني
ان بعض الاعلام كالسيد المرتضى اخذ هذه المسئلة وجعلها اثر سر النهي في عنوان واحد
والكلام في تلك المسئلة انما هي النهي الذي زاي كما لا يخفى على من له اطلاع خبرا ما طالعنا فلو كان الكلام انما
في الامر او ما يعمه كان اللازم التمسك ولم يكن لوجهها وجه الثالث انهم تعرضوا لوجه الفرق بين
الامر والنهي في هذه المسئلة فقيل ان الكلام هناك في جهة اللفظ وهنا في جهة المعنى وقيل ان الكلام
هناك في الامر بين في وجه وهنا فيما كان متعلق النهي محض من متعلق الامر يطلق وقيل ان الكلام هناك
في جهة الحكم التكليفي وهنا في جهة الحكم الوضعي كما عرفت بتفصيل المقال في المسئلة بما لا مزيد عليه ولم يتعرض احد

لوجه

لوجه الفرق بكون النهي هناك للالزام وكونه بهيئة الامر او ما يعمه فلا يكون بينهما فرق في هذه الجهة
الجهة كان اللازم التعرض له ايضا الوجه الرابع ان الامر ظاهر في الطلب الوجوبي والنهي ظاهر في التحريم
عند تعلق النهي بعنوان معاملة مثلا على ما ذكرنا كونها فاسدة يعني ان الامر ظاهر انه اعلم انما طلب بالفساد
فيعم ما ذكر من الامر الزاي في اقتضاء النهي الذي زاي فساد وقد وقع الزاي يكشف عن ذلك خصاص الزاي بالنهي
الذي زاي وفيه انما بينا فيما سلف رفع ما يتوهم من التنافي بين ما اختاره الذكر من ان النهي على اقسام في الصيغة
دون المادة وبين ما سلكوه من ان الحقيقة في الطلب فقط من انه مستعمل بكون العلاقة منهيا عنها على قسم وما
وبيان ذلك ان ما ذكروه في انه حصول في القول بعدم اقتضاء النهي فساد المعاملة انما هو بالنسبة اه النهي الذي زاي
دون الذي زاي بل يكون اقتضاء النهي فساد المعاملة على ما ذكروه في الفقه من انه مستعمل في الطلب فقط وما
الفقيه الذي زاي حكموا باقتضائها الفساد ويظهر من ذلك الجواب عما احتج به السيد المرتضى على اقتضاء
النهي للفساد وسلم بحيث الشيخ بان علماء الذي عصاره ذلك والسيد لو سلم على الفساد بالنهي في العبادة كان ذلك لنكتة
والبيع وغيرها وذلك مما عرفت من انهم نعوا من تلك النواهي الذي زاي تخارج عن محل البحث اه فساد
النهي عنه فلا يكون دليلا على المستدل الذي هو النهي الذي زاي فتقض عما ذكرنا لكنه ان الذي زاي انما هو النهي الذي زاي
دون النهي الذي زاي خارج عن محل البحث والفرق بينهما ان الاول عبارة عن الطلب الوجوبي الذي زاي والثاني
عبارة عن الزاية مصاحبة الطلب بنحو ما ذكرنا هو الفرق بحسب المفهوم ويظهر اثر ذلك في موارد واحدة مما لو
ذهب الكلف عن النهي الذي زاي فيبقى الفساد لو كان الذي زاي فيبقى الفساد بكونه سببا بالجزء وبيان الحكم الوضعي
فيتوجه اه ما هو الذي زاي ايضا فيجري عليه ما ذكرنا في كون شيء ما مورا به وسببا عنه فيعم الذي زاي
فيعم الذي زاي بالاحتياط بالنية بيان به ان كان النهي للالزام فلا يخفى ما اذا كان للالزام فلا يعم الذي زاي
شك ذلك ان الحائض منهية عن الصلوة في حال الحيض فاذا رات الدم ولم تعلم بكونه حيضا فهل
الكشف في كونها مامورة بالصلوة او منهية عنها فان كان النهي عن الصلوة للالزام لم يكن لها الذي زاي

كان ما ذكر

عبادة وهو اتفاقا انه اجرة غير ستوقف على قصد القربة وعرفت فيما مضى القسم الرابع العبادة بالمعنى الاول
بانها ما لم يعلم انكار الصلوة فيها في تحقق تاليه المر بالعبادات فيما ما احتاج صحته الى النية
وبعبارة اخرى

هذا ان ذلك امر نفسي انه تشمل التوصلي والتعبدي وعرفت في الفصول بانه منقوض طردا وعكسا تاليه وتقه
ته تعرف العبادة

بمباشرة الجسم بما شد فهذا دليل نفسي وجه انه تابع ما اورده في البهبهاني من انه دليل فلا يتمه عليه انه ذكر
ان الامر بالمقدمة المستفادة من انه امر بذي المقدمة لا يعلم لجعل المقدمة عبادة كما تقدم في
بحث المقدمة كتغيير ورة الوضوء وغيره من اقسام الطهارة عبادة انما هي بامر مستقل متعلق
وصيرورته مقدمة انما هي بعد كونه عبادة فقد جعل الشارع عبادة مقدمة لعبادة اخرى
وانه سر الذي علمنا ان الصلوة الوصول الى انه تشمل لغير ما تعلق به من العبادات انما هو انه امر المقدمي
دون انه سر السابق عليه وهو انه ذي يستتبعه ايه صيرورته عبادة لم يعلم انكار الصلوة فيه فيما شك
وثانيا ان الاصل لنا نقول مع استنزل عادكر ده دائه تزام بالكلي انه سر المقدمي في صيرورة ما تعلق
به عبادة ان من الواضح ان الامر بالصلوة لم يكن جميع المقدمات عبادة وانما خص بذلك
الطهارة فاختصاصها من بينها بصيرورتها عبادة مما لم يعلم انكار الصلوة فيه فيما شك

فذ

فذ في الجملة التي صارت عبادة مما لم يعلم انكار الصلوة فيه فيخرج عن انه بهذا الاعتبار دال على الامر بها
في باب المقدمة مذلك ما لو شك في شيء انه من اجزاء الصلوة او شرطها فانه يجب الاتيان به فيها
دا ما الشك في فقد ذلك الشيء بعد الفراغ من الصلوة فهو مما لم يعلم انكار الصلوة فيه فلا يجب الاتيان به
غاية الامر انا لم نعلم الصلوة في توجهه وذلك لا يمنع من وجوبه عن انه شك في الوفاء الموقت ولا شبهة
ه ذلك ان الفاضي انه ذكر انه لو كلف به كون الصلوة في العبادات اي القربة مع ذلك عرفها بما عرفت
فليس في ذلك انه تكون تلك الصلوة مترتبة على الصلوة التي اعتبر عدم العلم بانكارها في صحة العبادة انه سر انا
وعلى انكار الصلوة عند الثواب في زوال النباتة صار في تبيين المعاملة دال لم نعلم ان الصلوة في
اعتبار زوال النباتة في الصلوة ما ذا اذا عرفت ذلك فلنا فذه في تحقيق معنى الزام في العبادة التي
المعنيين فنقول ذكر بعضهم ان المشار انما هو العبادة بالمعنى الاعم وافتى بعدم البعث كما قطعا ذكر
من اطلاق بعضا العبادة بالمعنى انما هو كونه شيئا يحصل التقرب به وما فانه وهذا المعنى بعينه يوجد
في الواجبات التي هي من قبيل المعاملة اذا قصد بها التقرب فيفيده انه في توضيح المقال ان في جملة
ما تعلق به النهي ما هو من قبيل العبادة محض ومنها ما هو من قبيل المعاملة كذلك ليس فيها شائبة العبادة
وانتهاها ما يشتمل على الجهتين فانه دال واضح في المشار في العبادة قطعا والثاني خارج عنه قطعا فذلك
يدعي في العبادة باعتبار جهة العبادة فاذا توجه اليه النهي افسده في ذلك الجهة ويخرج عنها باعتبار
جهة المعاملة فلا يمنع النهي من ترتب اثار المترتبة على المعاملة عليه مثال ذلك ما لو نذر ان يبيع الشيء
الفلاني من محتاج اليه من المسلمين فاذا باعه منه وقت النداء افسد النهي عقد التقرب وانه طاعة به دام فيه
نفس البيع فيترتب عليه اثره الذي هو انتقال المبيع الى المشتري وانتقال الثمن الى البايع وسلطة النكاح
فاذا وقع العقد مع اجنبية وعلمها الزوجية ترتب عليه اثره الذي هو الزوجية مع عدم تعلق جهة
انه طاعة من وجهة النهي عن مكالمة انه اجنبية ومنها المعاملة وهي ايضا تطلق على معنيين احدهما انه

والاقوى عدم كون الدليل المكلف تاصدا لاثر المترتب عليه بان كان بحيث لو توقف الصادر منه على قصد الاثر
كالبيع فان ايجاب البيع بقوله بعت كذا انتقال البيع الى المشترى وذلك امر بسيط فى انه حصار جار بين الامر
الاخر الذى هو قصد الاثر بحصوله وشمله الطلاق والظهار وغيرهما دليا اثنائيا وهو ما كان ضم المكلف
سببا للاثر المترتب عليه سواء كان تاصدا له بجعله ام لم يكن وانما ذلك الاثر يترتب عليه بتسبيب الشارع
كالقتل عمدا للقصاص والدية والجرح بالنسبة الى الدية والزنا بالنسبة الى الحد
وغير ذلك وهذا ثالث للعلامة حيث قال الدليل وهو ما افتقر الى ايجاب وقبول ينتقض بالعقود
ولم يعلم انه قاصد كما كان يعلمها الدليل اذا عرفت ذلك تقول لا العلامة بالغ الدليل حيث واخذه
فى حد الزنا ولا العلامة بالغ الثانى فانه فسر منها الغير بقوله الذى حيث وهو ما لم يكن فى تسبيب بالعقد
على المكلف بان كان فعلا حيث على قسمين احدهما ما يكون من تسبيب الله تعالى ترتب عليه العبادة
فترتبها عليها مركوز فى انظار جميع الناس سببا ما يكون ترتب الاثر على ذلك الفعل مقصودا لهم
بحيث العبادة وان لم يكن نفس الفعل من تسبيب الشارع بل كنفس الثوب المنتقض بزوال الكثافة عنه عادة
وثانيهما ما لم يكن بتلك المثابة وانما كان ترتب الاثر عليه بجعل تسبيب الشارع كما فى الزنا فانه لولا جعل
الشارع حد الزنا سببا لعدم لم يكن ترتب الحد عليه مركوزا فى اذهانهم بحيث لو سئل بعد ذلك ايضا عما يحكم العادة
بترتبه عليه وكذلك الحال فى القصاص والدية والفساد والقتل فانه ليس خارجا عن حد
الزنا قطعا فالكل يطلقون على ان الاول عنه لا يوجب الفساد بخلاف عدم ترتب الاثر على المنهى عنه فانه
غير الزنا لا يقتضى نفى ترتب الحد عليه وبهذا القياس يحكم الله دليل فانه ظاهر فى حد الزنا
ولشهد بذلك ما ذكره الشيخ ره فى الحدائق دليل على عدم حصول الطهارة بالاجسام المحترمة كالخمر
وورق المصحف بالنهى عن استعمالها القاضى بالفساد واذا لم يكن فى حد الزنا لم يكن وجه لاختياره
اقتضاء الفساد وهكذا بذلك وكذا ما اورده عليه المحقق فى المعتبر بان النهى فى العبادة لا يقتضى الفساد
فانه يلزم فى تحريم استعمالها عدم ترتب حصول الطهارة عليه ووجه تشبهها ذكرنا انه لو لم يكن

فاخذ فى حد الزنا كان الملازم الذى يراد عليه بالخروج عن المتنازع فيه ما عرفت يقتضى تقرير
وخولفه فيه غاية الامر ان الحق هو عدم اقتضاء عنه وكذا ما اورده العلامة ره فى المنتهى على
الشيخ من ان النهى لا يتوجه الى ذات العبادة حتى يقتضى نفى ترتب اثر ذاتها توجه الامر خارج عنها وهو
التعاون بالاثم شيئا المحترمة فى الشرع ووجه العلامة ما عرفت من اقتضائه تقرير وخولفه فى حد الزنا
وشبهها ما اورده عليه السيد المرتضى ره بالنقض بانه لو لم يجب التطهير باستعمالها لكان النهى لغوا
لعدم حصول الطهارة بغير الثوب المتنجس بالدم المضروب لوجود النهى هناك ايضا وهو غفلة عن التعليل
يرجع الى ما ذكره العلامة ره من تعلق النهى بامر خارج عن ذات العبادة العلامة ووجه الاشتباه به
ما عرفت ومنها الفساد وهو بالنسبة الى الصحة من تسمية العام باسم الخاص نحو عبارة عن
ما عرفت ومنها الفساد وهو بالنسبة الى الصحة من تسمية العام باسم الخاص نحو عبارة عن
انتفاء الصحة عما من شانه ان يتصف بها فيتوقف معرفتها على معرفتها فلا بد فى المقام من بيان مراد
بها فنقول انها تطلق على معان ثلثة الاول ما يطلق عليه لغة وهو الخلو عن العيب يقال عبر عراء
الخ مما يشير الى نقض طبيعة الله صحيحة دبير عن هذا المعنى فى الفارسية بقولهم درست وذهبت
المعنى ما يكلف باعتقاد الوصف والمؤدى ثانيها بالسبب الى المكلفين فى سنة ما اذا اضيفت
الى العبادة واختلف كلمات الاصوليين فى التعبير عنه فمنها ما حكاه فى الاشارات عن بعضهم
من انها موافقة الشريعة ومنها ما حكاه فى الحاصول عن انها موافقة العبادة لامر الشارع ومنها
ما ذكره القاضى ايضا من انها موافقة الامر الشريعة والعبادات المذكورة دال
عتقت بحسب الصورة الى ان المثال واحد بين بقول ظاهر الجود عن الغلط بقتضى فسر الشريعة
الامر دل على حيثية صدقه عن الصحة ايضا لكونه من الشريعة نادر لكلام البعض عن وجه الامر موافقة
للشريعة ولكن لما كان التعريف لصحة العبادة فموافقتها للشريعة لا يقتضى الامر بها من حيث
الوجوب اذ الندب يسمى التعريف عن الفساد وكذلك التعريف الثانى فان ظاهر الجود عن الغلط
يقتضى فساده فى حيثية الكفارة فى الواجب لكون الامر ظاهرا فيه فظهور الحقيقة فيما وضعت له
لا يشهد لموافقة العبادات المندوبة للامر المتعلق بها الا ان المراد بالامر فى هذا

والمندوب ايضا بقرينة كون التعريف لفظة العبادة وهي ما يثبت واجب ومندوب بالضرورة
ومع هذا يرجع التعريفان الى دلالة الامر وحيث دلته دلالة الفاضل القرافي حيث قال
تدل الفعل عبارة عن موافقة الامر بالمعنى الدال الشامل للوجوب والندب واراد بموافقة الامر شامل
موافقة حضور الامر بالمأمور به الناشي لموافقة الامر الكلية مع وجه موافقة الفرد للكلي وبطابقة
بآية ناقص ثالثها بالنسبة الى الفقهاء في كونها عبارة عن اسقاط القضاء، والمراد بالقضاء يطلق
التدارك والاداء يطلق بالمقابلة بثانيا فنواعم من القضاء، والمقارنة في الاداء ثانيا خارج
الوقت والاعادة المقارنة في الاداء ثانيا قبل خروجه وهذا التفسير انما هو ليصح الواقع مما
مراد القوم في المقام وربما يتوهم انه لو لم يفسر القضاء بما فسرناه بمراد به الاداء ثانيا خارج
الوقت انتقض التعريف بفاسدة العبادة التي يلزم الاداء ثانيا في الوقت دون ما بعده
فرجه كرة الفطرة اذا اعطاها غير من يستحقها فيلزم اعطاء المستحق ثانيا قبل الزوال دون
ما بعده نظرا الى انها يصدق عليها انها اسقطت القضاء مع انها لا توصف بالصحة فيدفع
بذلك في تعريف الصحة ما ليس من افرادها وانت خبير بان ليس اسقاط القضاء مما هو مجال له
في مفروض المقام حتى يرد النقض به وذلك لان اسقاط لا يتحقق الا اذا فرض
ثبوت متعلقه وكان قابلا لتعلقه به ليستتبعه اليه ارتفاعه مع ان المفروض كما اعترف به
عدم حين الاشارة المتقدم المذكور في العبادة قضاء ولا قضاء، ومع هذا يستتبعه اعدم حين
الاشارة له القضاء وهو اسقاط القضاء لا يأتي فلا يصدق عليه اسقاط القضاء، عن فاسدة العبادة
المذكورة اسقاط القضاء، حتى يرد ضرر في التعريف ما ليس من العرف ثم اعلم انه على تقدير كون
المراد بالقضاء معناه المتعارف فلا يرد من اعتبار اسقاط القضاء اعم من الفضع والشائع
للكاير والنقض بصحيح شخص صلوة السيدين عالما قضاء فان حقيقة ان الاداء يتبعه اسقاط القضاء له
فضة شاملها عبارة عن الاداء يتبعه اعم وجه لو كان له قضاء لسقط بذلك ثم ان النسبة بين
الصحة عند المكلفين والصحة عند الفقهاء هو العموم مطلقا تتحقق الاداء فيما يوصف بالصحة
الطهارة

الطهارة السابقة ثم انكشف انتقاضها قبل الصلوة فتتصف الصلوة ح بالصحة بحسب موافقة الامر
دون الصحة بحسب اسقاط القضاء، لوجوب الاداء ثانيا بما ذكرنا هذا محصل ما افاده العلام الفاضل القمي
واعترضه صاحب الفصول فيما ذكرناه بقوله وقد اشتهر بينهم ان من هذين المذهبين متبادران في صلوة
من صلى بظن الطهارة ثم انكشف له الحدث بانها صحيحة على الاول لحصول الموافقة وفاسدة على الثاني
لعدم اسقاط القضاء ثم قال وفيه ما فيه

وكذا ان اريد فيها ما يعم الصحتين هذا وحصل مراده ان الصحة بين المذكورة تشارك في حصول الامر في
تعريف المكلفين على ما يعم الامر الظاهري والواقعي وحصول اسقاط في تعريف الفقهاء على الامر الواقعي
بحسب الامر الواقعي والتفكيك بين الامر المعتبر في التعريف الاول والامر المعتبر في التعريف
الثاني مع حضور الواقعي عالما ذاكرا له والتحقيق ان ما ذكره الفاضل المذكور لا يخلو عن وجاهة
وتفصيل القول على وجه يتضح به الحال ان الامر على ما تعارف بين المتأخرين على اربعة اقسام امر
واقعي اختياري وامر واقعي اضطراري وامر شرعي ظاهري وامر عقلي ظاهري ويفترق الاول والثاني
في طلب الشارع الواقعي في دون مرضي والجهل بان الاول يتوجه المكلف انما على انه غير راض بالشاني
ما في طلب شيء منهما كالتقية والخوف والمرض وفقد الماء بالنسبة الى المتيمم وامثال ذلك مما
يتوجه المفطرين والمراد بالثالث ما اخذ في موضوعه الجهل بالحكم الكلي او الجزئي كالوصول وجزاوله
ومطلق الظن على القول باعتباره والمراد بالرابع اعتقاد الامر المكلف بالواقع كما هو معتقد دخول
وقت الصلوة بعض من كون الواقع على خلافه اذا عرفت ذلك نقول لا اشكال في ان المراد بشيء
من الامرين المذكورة في الحقيقة ليس امرا واحدا كما ادعاه سر نهاك اعتقاد الامر متحقق للمكلف

عذر في الاقتراح فيبقى ذلك الزام بمجرد عذر لكون اعتقاده جهلا مركبا ويقع في المقام احتمال الثلثة
الاول وهو ان نقول ان اريد بالاثر في المدين الاثم او الواقعي الاختياري كما مشار اليه ان لم نقل بمنافاة
الاثم او الواقعي عن اسقاط القضاء بجميع وان اريد الواقعي مطلقا اي سواء اختياري او اضطراري ما اذا بالنسبة الى
الاختياري ما عرفت وما بالنسبة الى الاضطراري كما لو توضأ وصلى في مقام التقية فلم نقل بان ليستمر العذر وان الاضطرار
الى فرد من الصلاة كان وقد زال لم يكن الاثر في حقه قضاء الا جزاء فقد يتفاوت الامر بالنسبة الى المدين فيكون الاتيان به
موافقا للامر وسقط القضاء وذلك ان يرتفع العذر وهو نقول لا الا ان يبقى عما كون الاتيان به موافقا للامر وسقط
القضاء وذلك ان يرتفع العذر فقد يتفاوت الامر ايضا بالنسبة اليهما وذلك ان يبقى عما كون شيء وذلك الامر
سقطا القضاء لا جزاء فيكفي اثر الفرق بين المدين ان الاتيان به مستلبا بالعذر يكون موافقا للامر وقد يكون سقط
القضاء وذلك ان اريد بالامر فيهما ما يعم الامر الواقعي الاختياري والواقعي الاضطراري وان امر انطباعه على بان يكون
الموافقة للاشتمال على كل منهما بجميعه وكان اسقاط القضاء فيكون المراد به اسقاط بجميع ذلك الامر بخصوصه
كان المدان في سواء بجميع الوجوه وان اريد بالامر في تعريف حجة المكلفين حضور الواقعي في تعريف
الحجة عند الفقهاء ما يعم الثلثة الاخيرة كان ثانية اعم من الاولى وان اريد في تعريف الفقهاء حضور
الواقعي في تعريف المكلفين ما يعم الثلثة الاخيرة كان تعريف المكلفين اعم وان قد عرفت ذلك الا يتبين
في بين الاولى ما قالت الاخيرة انما هو انه خير دليل بذلك ان احدهما انهم ذكروا في مثلثة الاجزاء
ان الاجزاء يطلق على معنيين احدهما اسقاط القضاء والثاني افادة الاتيان وهذا المعنى بعينه هو بعينه
الحجة عند المكلفين وصرح به بعضهم وقد صرحوا بانه لك بان الزام انما هو في المعنى الاول وان لكن يتفقون
في القضاء والامر الاجزاء بالمعنى الثاني في دورة مع عترفون بذلك قال ره ثم الزام انما في الاجزاء بالمعنى

ثم قال وهذا القال لا يخلو من شوب الاجمال والتعقيد

ما لا يتم الامر انتهى ولا يقول بعد تعقيد لكون الاجزاء بالمعنى الثاني عين الحجة عند المكلفين مع انه يعترف بكون
الزام في ملك المسئلة في المعنى الاول دون الثاني لكونه حاقا للكل مع انه قد عرفت ان الامر لا يتم على هذا
التوقف في كون المراد بالحجة عند المكلفين هي موافقة الامر مطلقا سواء كان واقعيا ما جد الوجوه الثلث بقي
ام ظاهريا كيف لا ويلزم موافقة الامر موافقة خصوص الامر الواقعي واسقاط اعتبار به بخصوصه الى
ما عدا سقاط القضاء والمشاركة فيه انما لك فلكون في حد الزام فانا صدر الامر بكون الاجزاء بالمعنى
موافقة الامر خارجا عن حد الزام بطل ان مراد المكلفين بالامر انما هو الامر الواقعي سواء كان ظاهريا
ام واقعيا ثانيا ان ملاحظة وظيفة الفريقين ما يقتضيه ذلك لكن وظيفة المكلفين انما هي البحث
عن احوال المكلف وكيفية التكليف باعتبار ما يترتب عليه من الثواب والعقاب فلزام كون الامر به
موافقا للامر واسقاط القضاء وظاهرا ان ترتب الثواب والعقاب انما هو على اتيان الامر الواقعي سواء كان ظاهريا
ام واقعيا ووظيفة الفقهاء كما يتبين البحث عن احوال المكلفين من جهة ترتب الثواب والعقاب
عليها في هذه النشاة فيبحثون عن عباداتهم من حيث كونها محكوما عليها بكونها مما يجب اتيانها بها
ثانيا بعد سقوط القضاء بجميع الوجوه وان اريد بالامر في تعريف حجة المكلفين حضور الواقعي في تعريف
الحجة عند الفقهاء ما يعم الثلثة الاخيرة كان ثانية اعم من الاولى وان اريد في تعريف الفقهاء حضور
الواقعي في تعريف المكلفين ما يعم الثلثة الاخيرة كان تعريف المكلفين اعم وان قد عرفت ذلك الا يتبين
في بين الاولى ما قالت الاخيرة انما هو انه خير دليل بذلك ان احدهما انهم ذكروا في مثلثة الاجزاء
ان الاجزاء يطلق على معنيين احدهما اسقاط القضاء والثاني افادة الاتيان وهذا المعنى بعينه هو بعينه
الحجة عند المكلفين وصرح به بعضهم وقد صرحوا بانه لك بان الزام انما هو في المعنى الاول وان لكن يتفقون
في القضاء والامر الاجزاء بالمعنى الثاني في دورة مع عترفون بذلك قال ره ثم الزام انما في الاجزاء بالمعنى

بالعبادة في الحكم كما هو مذهب السيد المرتضى فيجب حينئذ بالطهارة الترابية ثم وجد الماء في اثنائها لم يمكن اعتبار سقوط القضاء بجميع ذلك لما ذكر لان الكلام في غاية الامر انه توجه اليه الامر فاخل به ومع اعتبار سقوط القضاء بجميع ذلك لما ذكر لان الكلام يلزم انه عبادة بالطهارة المائية في الغرض المذكور من الفقهاء لا يمكن بعد الصحة الا بالمراجعة الى الكلمات الربانية والفرق بين الامر الظاهري والواقعي انحصار الامر الاول انما اعتبره الشارع طريقا الى الواقع بحيث انكشف عدم اصابته الى ما هو طريق اليه سقط اعتباره اذ البعيرة بدون الطريق كالطريق بدون البعيرة بخلاف الامر الواقعي فانه ظاري نفسه ومتعلقه انه امر انما هو لتبدل الامر وكونه للكشف او مستقلا وايضا نقض في ذلك ان الامر الواقعي بعينه يسقط القضاء عند هم بعينه دون الامر الظاهري فانه بانكشاف الخلاف يعلم انتفاء الامر رأسا وكون الاتيان ناسيا يحتاج الى القضاء ثم انه قد يتبين كون الماموربه ظاهرا ناسيا بعد انكشاف الخلاف فيسقط القضاء ويمكن عليه بالصحة او لا فعند هم قبل انكشاف الخلاف او يكون حاله مراعى المناسب لطريقتهم هو الاول غير هذا هو الكلام في صحة العبادة وربما توقف بانها ترتب اثر وتقاس بالنسبة الى المعاملة وهذا التعريف يظهر منه ان الاثار الشرعية والعقلية والعادية المترتبة على الشيء فيه قابل ترتب النتيجة على العقدات وترتب الحدث على الزنا او الضمان فلا تقدح مع ان يتنافى في امثال ذلك لا تقدح في الصحة فلذلك قيد بعضهم الاثار بالشرعية ليتخرج العقلية والعادية لكنه مع ذلك غير مانع لمثل ترتب الضمان على الاتلاف فانه حدث والحدث على الزنا فان الاثار الشرعية التي يدتتمم ترتبها صحة قد اورد بعضهم على هذا القيد ذلك قيدا اخر فقال انها عبارة عن ترتب اثر الشرعي المقصود للشارع بكونه بحيث يقصد تعارف الناس حصول ذلك الاثر عند ارتكاب العبد والحدث والضمان ونحوها ليست بهذه المثابة ومع ذلك كله فهذا التعريف لتتميم صحة العبادات المترتبة ترتب الاثار الشرعية عليها ايضا وفيه نقول ان كان المراد تعريف الصحة بالمعنى الذي يوصف به كل من

المعاملات والعبادات كذلك والاولى عدم التعريف لانه في الحمد لله تعريف لصحة المعاملة بعبارة عن ترتب الاثر الشرعي المقصود عليها او في الحمد بالله ليت انها عبارة عن ترتب اثر الشرعي الذي لا يوجد فيه نقيض التعريف لصحة المعاملة وليس وربما نقض في جميع ما قدمنا ان الصحة في اللغة بمعنى البراءة عن العيب المخرج عن مقتضى الطبيعة انما هي بالنسبة الى العبادة في اصطلاح المتكلمين عبارة عن موافقة الامر وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن سقوط القضاء وبالنسبة الى المعاملة اداليها والعبادة عبارة عن ترتب اثر الشرع عليها الذي عرفت ذلك كله بانظر الى ما يترائى من كلمات القوم والا نا نحقق ان الصحة باقية على معناها اللغوي غاية الامر ان ذلك المعنى يختلف باختلاف الموارد والا نظار فالمعاملة اذا وقعت على مقتضى وضعها ترتب عليها الاثر المقصود فهي فرد من افراد المعنى اللغوي وقيل العبادة على مقتضى وضعها وطبيعتها بحسب نظر المتكلمين عبارة عن كونها مسقطة للقضاء وعلى هذا ان نظر الى اصل افعال المكلفين فمن حيث كيفيات انها تتيان بها المسقطة للقضاء ناشئة بها وغير ذلك من غير ما ذكر في المعالم فصفة الانفاظ عبارة عن وضع كل منها فيما يليق بها في المقام وصحتها انعقاد سلطنة المتعقد على هذا القياس وذلك بحسب افراد المعنى اللغوي وحال الصحة فيما ذكر حال الصحيح حيث ذكروا له معاني عديدة كالموافق للغرض والموافقة للغرض والمطابقة للطبع ونحو ذلك وذلك بالتحقيق انه موضوع لمعنى كلي يختلف بحسب الموارد والانظار وجودا خارجيا وحالا اضافيا وضعيا بالنسبة الى جميع ما ذكرناه بالقياس الى المقابلة الذي هو الصحة بمعنى التمامية هي الصحة بناء على القول بكون احكام الوضعية مجعولة للشارع من حيث الجملة فهذا ايضا مجعولة للشارع ام هي من حيث كونها منتزاعية العقلية وان قلنا بكون احكام الوضع مجعولة للشارع بالتبع في تلك الجملة الحق هو الثاني ثم انها من اوصاف الفعل وصاف الفعل حال التلبس الخارجية فافهم واحفظ

العقد العبادة اتى بها فوجدها موافقة لما امر به حكم بصحتها وبعدم حاجة الى صدور انشاء من قبل الشارع بعد وقوع العقد بخلاف ما لو اتى بها مخالفة للمأمور به وكذلك الحال بالنسبة الى طريقة الفقهاء فان العقد اذا وقع خطأ اتى به فوجده مطابقا للمأمور به حكم بسقوط العقد وبعدم حاجة الى انشاء الشارع وحكم بعد ذلك بسقوطه واذا لاحظ العقد المعاملة الواقعة في الخارج فوجدها موافقة لما قرره الشارع وامضاه حكم بترتب الآثار الشرعية عليها من دون حاجة الى انشاء الشارع بعد ذلك بل نقول ان انشاء الشارع بعد ذلك غير معقول لان المطابقة تارة وقعت والعلم بها تارة اخرى فان وجوه المثلثة قال قلت بان البيع والشرط ليسا وجوها مجعولة شرعا لان الجعل بالنسبة اليها ما يتصور فرجع كونها امورا واقعية مطابقة على فعل المكلف المتشخص في الخارج مطابقة تامة بحيث يعتبر عرفا العقد في الفعل الخارجي بعد ملاحظة وصفه الذي هو المطابقة للوجه المأمور به والمقرر في محله ان الصحة في مجعولات الشارع بحكم منه في احكام الوضع كذلك وقلت بالتفصيل بين العبادات والمعاملات فان في بالنسبة الى الثانية مجعولة في احكام الوضع ودون الاولى نعم بالنسبة اليها حكم عقلي نعتبره في الامور وذهب اليه جمال المحققين ره في حواشي الروضة وهو الذي اختاره صاحب الفصول قال ره والتحقيق ان وصف الصحة والفساد في العبادات عقلي وفي المعاملات شرعي في احكام الوضع انتهى وقلت بالتفصيل في العبادات بين مصطلح الفقهاء وهو اسقاط القضاء وبين مصطلح المتكلمين وهو موافقة الامر الا ان يدل الدليل بالخصوص على كونها بالمعنى الثاني فحكما عقليا احتج من قال بكونها مجعولة مطلقا وكونها شرعية بان الحكم الشرعي ما من شانه ان يتوضع في الشارع وان ادراك العقل ايضا لان ادراكه لا يغير من ذلك شيئا لكونه شرعيا وما نحن فيه كذلك فان كون عبادة خاصة موافقة تدرك الشارع او اسقاطها للقضاء ويكون معاملة خاصة ما يترتب عليه اثر كذا ما هو كذلك وان تعليق في الشارع وفيه اولا ان الحكم الشرعي ليس عبارة عن مطلق ما يوضع في الشارع حتى يرد عليه ما ذكر وفي قبيل انه جعل ايضا بين هو عبارة عن انشاء وقد عرفت

ان كون

ان كون الاتي به موافقا للمأمور به او كونه مسقطا للقضاء او كونه موافقا لما امضاه الشارع وقرره كيف يستعقب الاثر ليس من قبيل انشاء الشارع بل هو يتحقق انشاء الشارع بالنسبة الى ذلك فيصدر منه خطاب بمضمون ذلك كان جعل ما يقتضيه العقد ثانيا بعد التنزل عما ذكرنا ولتسليم ان الحكم الشرعي عبارة عن مطلق ما من شانه ان يتوضع في الشارع وان كان من قبيل انه جعل نقول ان الشيء في مسألتنا انه كذلك ما من شانه ان يتوضع في الشارع بعدم مدخلية الجهة المبحث الشرعي فيها حتى يكون من شانه ان يغيره الشارع عنها وانما هي من مدركات العقل المتصف هو فيها بالجعل في مقابل صحة العبادة والمعاملة بان كون الاتي به موافقا للمأمور به مسقطا للقضاء على الوجه الذي قصد منها ترتب الاثر وكون المعاملة مما يقتضيه نفس الملك الغير مشكل او غير ذلك مما يتوقف على بيان الشارع وفيه ان الحكم بكون المعاملة مستتبعة للاثر موقوف على بيان الشارع ان اريد بيان الحكم الكلي بان يقول الشارع ان البيع يوجب نقل المبيع الى ملك المشتري فلا مانع منه الا ان جنس عامل فيه بعد وجوده يدل كلامنا انما هو على ترتب الاثر على ما وقع في الخارج بعد حكم الشارع بالسببية وان اريد ان ترتب الاثر في الخارج موقوف على المعاملة بعد بيان الشارع وكون الحكم الذي هو في اراده مسببا ترتب الاثر فيتوجه المنع عليه بمالا مزيد فيه وعلى المقصر بما عرفت بشبهة عليه المقام الثاني بما ذكر دل على ان ترتب الاثر على معاملة ما يتوقف على بيان الشارع وذكا المقصر بين صحة المتكلمين وصحة الفقهاء فانه مما لا يخطر الا توجه ان عدم توقفها على بيان الشارع في غاية الوضوح نعم لو كونها شرعية وحيث كانت الثانية خفي عنها في الجملة بشبهة عليه الامر فقال ان اسقاط عبادة للمدارك ما يفيقر الى بيان الشارع وانت اذا حققت جميع ما ذكرنا علمت ان ما ورد في

كثير من علم بن نقول ان التفصيلين المذكورين او هي في القول بالعين مطلقا يوضح كون الجميع

دلنا انه تقتضيا ودليله في بيان المراد به نقول انهم اختلفوا في ما يقتضيه ظاهر كلامهم على اقوال احدها
انه للقدر وثانيها انه عرفي وثالثها انه عقلي ورابعها انه شرعي وهذه اقوال وان اختلفت في الوجه
المذكور الذي الفظ فيها ظهران المذهب الاول اما المذهب فلانه كونه عقليا او شرعيا بيان ذلك ان الامر بالشيء
للقدر والنهي عنه ان اريد بهما استفادة النهي للفعل والنهي للفظ بحسب اللغة او العرف لزم ان يكون
الفعل والترك شيئا واحدا لفظ النهي فيهما او العرف او القضيا او الترك فيهما وانه دليل ظاهر
عدم وضع النهي للفعل فيهما وكذلك الاقتضاء لانه لم يوضع للتحريم والفعل وجميعا حتى يكون الفعل
شيئا واحدا لفظ النهي فيهما او العرف او القضيا او الترك فيهما وانه دليل ظاهر
لو جرد اللفظ عنه فالاستقال صار مجازا فيما عداه بان يكون المقتضيه به واحدة في وضع اللفظ
والكان بعض الصيغ خارجا كما في المفاهيم ومن ابين ان النهي اذا استعمل في مجرد التحريم مع عدم تعلق
الفعل فيها كما في قوله لا تزن لم يكن لفظ النهي فعلا مجازا وهذا مخالف على ان يتبين
مهرة الفرع انهم اختلفوا في كون النهي يقتضي الفعل لغة او عرفا فلابد ان يكون مرادهم من الاقتضاء
لغة انه يتوقف صفوري المطلوب على اللغة بمعنى ان العقل اذا سمع لفظ النهي الذي هو التحريم
حكم بانه يلزم الفعل وانا الحاكم هو العقل لكن بعد ملاحظة الوضع اللغوي وضبط الاقتضاء بحسب
القائل بالاقتضاء اللغوي انه اقتضاء العقل فحسب اللغة وشاهد على الاقتضاء عرفا ان
الحاكم بالاقتضاء هو العقل ولكن القائل بالاقتضاء النهي الفعل وعرفا انما نسب الاقتضاء الى العرف
من جهة ان اهل العرف يفهمون من النهي مع التحريم مع وجه يلزم الفعل وانا باستقرائهم لغة في اقتضاء
يفهم منها عرفا الفعل وادعاء انهم يفهمون من النهي الواقع في محاوراتهم كونه سببا على الفعل
بحيث انه صفوري المطلوب من العرف نسب الاقتضاء النهي الفعل وانه وان كان الحاكم بعد ملاحظة
ذلك هو العقل فمراد من قال بالاقتضاء النهي الفعل لغة هو ان الحاكم هو العقل بعد ملاحظة الوضع
اللغوي ومراد من قال بالاقتضاء النهي الفعل عرفا هو ان الحاكم هو العقل بعد ملاحظة الوضع العرفي

دلنا القائل بالاقتضاء النهي الفعل وشرعا فمراده ان اشارع اصرف لزوم الفعل والتحريم في موارد
استعماله للنهي والجري طريقته على استعماله في التحريم بحيث يقترن به الفعل وفيه ما عرفت ذكره
من انه قوال ان الحاكم بلزوم الفعل وفي النهي هو العقل وان الشارع لم يوضع ليسلم تشاجرهم عما يترتب
عليه كلمات مهرة الفن عند ما فتشتم ذلك فانه ما يزيح وصمة اللوم عن اكابر القوم المقدمة الثانية
حمل الزاي في هذا الحد على ما ورد به في قبال الاشعرية في علوم اواطلاق ثم نهي عن بعض افراد الماهية به
او دعوى انه بعض المكلفين كما في نهي الحائض عن الصوم والصلوة او هو ما اعتمد اللغة في الجملة ودونه خرط
ارباب سباسبر الله ديارهم والله يكفي بحمد صدقته النهي عنه للغة وكونه في مقام توهم انها الذي ذكره فاغتنم
القرائن او انه دليل فانه تعالى حمل الزاي في هذا الحد

دلنا الفعل وفيه دليل عليه عدم الاجزاء في النهي

وسبقه الى ذلك السيد صدر الدين ره في شرح الوافية ولكن الحق انه يكفي كون مجرد كون النهي عنه في مقام
توهم اللغة بحسب انظار متعارف الناس فحسب صوم الوصال ما كتفي فيه اللغة ودونه خرط القتاد في سباسبر
الله ديارهم في حمل الزاي ذلك بشهد القهقرى فان النهي اما ان يكون لانه لا يتعقد وان انه ما يترتب عليه
الاثر وهو انتقال ما يكتسب به عن ملك المالك الى ملك الغير فانه اذا نهى الشارع عن شيء ذلك اتفق النهي
فساد المنهي عنه على القول بالاقتضاء وانما يتفق الزاي بما ذكر فقد شاهد عليه فان الاصل بعد الزاي يعضد
بفتح من الله نور احدها يقع المتعة بين في النهي وثانيها عدم خطة الله دنيا الجارية في الصيغ ثالثها
عنوان البحث رابعها عدم خطة ثمرات المسئلة خامسها عدم صدق شيء في الصور بكونه مما
يتنازع فيه النهي فيكم ذلك باختصاص الزاي بغيره فاتقريهم باختصاص الزاي بما ذكر

ان الاصل عدم المعارضة فاذا كان احدهما مما يستتبع اثرا غير المتبع بها المكلف والاخر مما لا يستتبعها
ويترتب عليه بحكم كان الاول هو المعمول عليه وله امثلة ذايه ترجون مثال ذلك ما لو شك
بعد العلم بموت واحد من مولكله وابنته فقط وابنة فيقدر اولا بنته فيقدر في التقسيم فان الاصل والكاشفة معارضة
في الحال ان الاصل المتعلق بموت الاخير يتبع مما هو حكم به يلتبع به ذلك المكلف والاصل المستتبع للاثار
هو اصالة عدم موت مولكله فينتفي بموته مانعية الاخ من الارث فيعطى ما فرض له
والحال فيما نحن فيه على هذا المنوال فانه اذا شك في اندراج الصلوة بغير سورة تحت عنوان المأمور به اعني
الشك في ان المأمور به هي الطبيعة المطلقة او هي الطبيعة المقيدة بانه تشمل على السورة لكن اصالة عدم
اندراج المشكوك فيه الذي هو الصلوة بغير سورة في عنوان المأمور به مما يترتب عليه الحكم بفساده واصالة
عدم كون المأمور به هي الطبيعة المطلقة اصالة عدم كون الثانية مأمورا بها فلا يثبت كون الاولى هي
المأمور بها المستلزم لكون الفرد المشكوك فيه مأمورا به فلا يترتب على اصالة عدم كون الطبيعة المقيدة
مأمورا بها حكم بالصحة الذي هو القول باعتبار الاصل المثبت حتى بالنسبة الى الملازمات
الاتفاقية وذلك لان انتفاء الطبيعة المقيدة لا يستلزم بنفسه ثبوت الطبيعة المطلقة بل بعد اللتين
اقترانها بسبب العلم اجمالا وقد عرفت في محله ان الاصل المثبت حيث يعبر به عنه فانما يعامل في الملازمات
الاتفاقية دون هذا فلا يبقى اصالة عدم كون الطبيعة المقيدة مأمورا بها قوة المعارضة لاصالة
عدم اندراج الفرد المشكوك فيه تحت المأمور به فلا يترتب على الاصالة الحكم بالفساد
الذي هو القول باعتبار الاصل في المورد المذكور انما هو بناء على ما هو التحقيق
من عدم صلاحية الاصل الغير المستتبع للحكم لمعارضة الاصل المستتبع له وناشئ ظاهر
مما ذكرناه من الجواب عن تعارض الاصلين انما هو بناء على ما هو التحقيق
عندنا من عدم صلاحية الاصل الغير المستتبع للحكم لمعارضة الاصل المستتبع له وناشئ ظاهر
مما ذكرناه من عدم تفطن الاكثر لذلك حيث جروا على ان الاصل في نفي الاثر مثال ذلك انا لو علمنا
اجمالا بوقوع نجاسة على ثوب زيد او على بدنه فان وقوعها على البدن يترتب عليه وجوب غسل
الثوب وصورته المتلبس بالصلوة مثلا بالنجاسة فوقوعها على الارض فانه لا يترتب على وقوعها

على العباس

على العباس يترتب عليه الشك في وجوب غسل الثوب وصورته دخول الصلوة مثلا بالثوب وفي ينتفي
وجوب الغسل وصورته الدخول في الصلوة بالثوب فيما نحن فيه ان من آثار كون
المشكوك فيه فردا للمأمور به وجوب الاتيان به وزوال وصف العدالة عن تاركه بسبب
تركه فانه لا شك في الفورية يوجب الشك في ذلك الاثر فيه فمن آثاره صحة عمل الشاك فيها
ثم ان ما ذكرناه من بيان كون الاصل في العبادة هو الفساد بناء على طريقة المحققين في تفسير الصحة
مبني على استقاب عدم الاثر الى الصحة في مقام الشك في موافقة العبادة للمأمور به هو عند اهل العرف
وفي ما هو التحقيق عند عامة الاصحاب اذ الشك في تحقق الامر يكفي في الحكم بفساد
المشكوك فيه سواء كان من نوع العبادة او الفرد المشكوك في اندراجه تحت عنوان المأمور به اذ
العبادة بدون احراز تحقق الامر بها لا تتحقق فيها الحكم بالصحة بمجرد الشك في تحقق الامر بها
ينتفي حكم الصحة وعدم حاجة الاستقاب الى عدم الامر في الحكم بالفساد وبمجرد الشك يتم على القول
بحجية الاستصحاب مطلقا ايضا وهذا نظير مجرى اصل البراءة فان مجرد الشك في
التكليف يكفي في الحكم بالبراءة هناك وعدم حاجة الاستقاب الى البراءة السابقة وكذلك الاشتغال
والشاهد على ذلك انا نجد ان مجرد الشك في جواز الصلوة بالنجس يكفي في حرمة الصلوة به وعدم حاجة الاستقاب
عدم الامر السابق كما صدر عن بعض الاعلام من قوله انه لا معنى لتوهم جواز الاستقاب في مثل
المقام لان الاستقاب انما يجري حيث كان الموضوع واضحا فيكون الشارع قد رتب الحكم على
الموضوع الواضح كما في وجوب الانفاق وكيفية زيد على عياله فانه رتب على حيوة زيد فاذا
شك في حيوته وهو غائب استصحبها وترتب عليه وجوب حكم الانفاق وهذا بخلاف ما اذا
اللم في الموضوع كما لو نذر ان علم بحيوة زيد تصدق على الفقير بدرهم فان استقاب حيوته حتى
لا يفيد في اثبات نجوز انتفاء العلم وبمثل ان الشك ينتفي الموضوع فاستقاب الحيوة لا يفيد
لا يفيد في اثبات ان نجوز انتفاء العلم وبمثل ان الشك ينتفي الموضوع فاستقاب الحيوة لا يفيد
في احراز الموضوع الذي هو العلم بالحيوة بل تكون الحيوة المستصحبة اجنبية عنه كالاستقاب

موضوع حکم تدعوا زحکم سفایر للموضوع والحول دفع هذا نقول فیما کن فیه ان المقام مقام الاذن طاعة
دائمة نقیا دولا ریب انه قد اخذ فی موضوع الاذن طاعة العلم بالامر وموافقة الامر به للامور به فمع
الشک فی تحقق الامر یتحقق موضوع الاذن طاعة رسا فیکون الشک بعدم الامر اجنبیا عن المقام
بالمرة لعدم کون الموضوع المراد فیتا بحیث قد اعتبر فیه العلم بقی ههنا شیء وهو ان الغاصد المقرب
تعالی الله صدر فی العبادات والعاملات مع الالف وعلته بان الله حکام الشرعیة

لذلک عدم الدلیل دلیل العدم انتهی فاستدل علی الف وفی العاملات فالعبادات الذی مر یلف دلیل
عدم موافقة الامر بالله صدر مع ان الشک فی الموافقة فی صورة الشک فی الامر ندراج له محالة یستلزم
الشک فی جزئیة شیء للعبادة او شرطیته لها ولو کان ذلک الشیء قیدا لمتعلق الامر به او کیفیة
من کیفیاته وقد صرح هو فی مسئلة وضع بعض العبادات للصحیحة او الاعم فی مبحث البرائة بابناء
علی جریان اصل البرائة عند الشک فی الاجزاء والشرایط وعدم رسم الحکم لعنوان المقید المشکوک مع انه
عبد الله صدر مع الالف والذی یقتضی ان یکون الله صدر مع الالف وانما هو فی الموضوع المشکوک فی تحقق
الامر به فی قبیل الشارع واراد بما ذکره فی ذلک التقابین الشک فی الاجزاء والشرایط کما صرح به
وبه یتحقق الله فیما الشک فی اندراجه فی عنوان المامور به وعلی هذا فینتفی مورد اصالة الف واصل
البرائة العقلیة لکن هذا الجواب بدیهی الفساد لعدم الفاصل المذکور بین الکلی فی باب
الشک فی الاندراج والشک فی الجواب الذی یقتضی ان المراد بالله صدر المقتضی للف هو الله صدر
الوارد علیه اصل البرائة وبیان ذلک انه اذا لوحظ المقید فالشک ابتداء فی اندراجه تحت البطیعة
المامور بها جری هناک اصالة عدم الاندراج ویقتضیها الف ولکن بعد ملاحظة ان هناک
اجزاء وشروطا کالتکبیر والقرائة والقیام والرکوع والسجود والشک فی خصوص السورة مثلا اصل
البرائة فی وجوب السورة بانضمامه الی اجزاء الصلوة یفیده کون الماموربه هو ما عدا السورة

حادی

ما ذکر یقتضیه صحته لولا ما به فی ذلک الوجه مزیده بالله صدر المقتضی للف وهنا هو الله صدر
الوارد علیه اصل البرائة فلدینا ثالث بیان یقتضی الله صدر علی طریقة الفقهاء
فی تقدیر الصحة وهو سقوط التقضاء فنقول المراد بالشک فی سقوط التقضاء لیس هو الشک
المستند الی الشک فی صدور الامر بذلک بل الشک فی شروعیة المتبع الجاری فی
طریقة المکلفین بعد فرض العلم بعدم صدور الامر علی اربعة اقسام واقعی واقعی دواقعی
اضطراری وظاهری شرعی وظاهری عقلی فان کان متعلق الشک فی مسئلة الاجزاء الاتیان بما به
علی وجه الاجمال مما لم یدر به سنة ذلک فی هذه الاقسام هنا ما لیس للشک فی کونه متقضیا للاجزاء مجال
مجال لتوهم الحاجة الی نفیه بدون لیس الحاجة الی التعویض علی الله صدر وهنا ما لذلک فیه مجری ولا الله صدر هناک
مجری لا الله دل فهو الامر الواقعی الله دی ضرورة ان الله تیان بما مامور به علی وجهه الوجه لم یقتض
سقوط التکلیف فیسقط الله عادة وهذا مجری لذلک فیه وهذا بخلاف عبد الجبار بن تقیه قال
العقلاء والعلماء بطبقون علی ما ذکرنا واما الشارع - فاعلم الله دل لا الله مر الواقعی الله ضطراری
فهو بالنسبة الی خصوص الماموربه فی حال الله ضطرار کالله مر الواقعی الله ختیاری فالله مر
بالصلوة فی حال التقیة متکفل لتقضی تلک سقاط التقضاء وذلک الله عتبار فلذا یتوجه
الامر بها بعد ارتفاع حال التقیة وشمولها الصلوة سیما دا بالنسبة الی الله مر الله ختیاری
فمقتضی الله صدر فیه سقاط التقضاء فان الماموربه فی حال الله ضطرار بدل عن الله ختیاری
فاذا تبدل الحال بزوال العذر فلک فی توجه الامر الله ختیاری الیه کان ذلک فی
قبیل الشک فی التکلیف والاصل البرائة یرفضه ولا الله مر الظاهری الشرعی فمقتضی الله صدر فیه
عدم سقوط الله عادة وذلک فی سقاطه لها لما عرفت من ان ذلک لیس بمراد والماموربه
فی حق الجاهل انما هو عنقة الماموربه ما لو رآه به فاذا انکشف فلا وجه لذلک الله عتقاد
ذلک فی کون الاتیان به مسقطا عن الماموربه لمقتضی الله صدر عدمه ولا الله مر الظاهری الشرعی

يمكن في الجملة. وتحقق في الموضوعات كالوقوعات البينة عن طريق ما لا يستقل ثم تبين انه كان
شيخ وفي الاحكام كالاوامر اجتهد المجتهد فاخبر ثم تبين عنده خلافه فانه ينسبه الى المجتهد كما
عرفت والى المقلد كمن تلقى المجتهد الذي تبين عنده خلافه فتبين ان الذي صح هو سقوط
التدارك كما يظهر من كلام الفاضل القمي نظرا الى ان الامر دائر بين شيئين من الصلاة وجهات الحسن المقررة
فقد حصل الشارع طرفا الى الامر الواقعية دون الامر المطلوب بها طريقا الى الواقع وسقط به وشتمت
على الصلاة لما امر به الشارع فحيث الى المكلف بها امر به ظاهرا ثم انكشف الخلاف في توجه الامر الواقعي
اليه كان ذلك من قبيل الكشف عن المكلف الذي هو مجرى اصل البراءة وتحقق ما سقوط الامر عادة
والقضاء تحقق الاسقاط هو الحكم بسقوط الامر عادة بيان ذلك انه لو لم يكشف الخلاف في زمان المكلف
مع ذلك الزمان كان ما اتى به سقطا للامر عادة قطعا فيفهم من ذلك تحقق الاجزاء في حال الامر بيان
بالمامور به ظاهرا فاذا كشف في بدل ذلك الحكم بانكشاف الخلاف استصحب حكم الاجزاء السابق
وهيهنا طريق ثالث القول بكون تحقق الامر صح هو اسقاط الامر ظاهرا بمقتضاه بعد انكشاف الخلاف وهو
انا لسنا نكلفون بالامر الواقعية وانما نكلف بما هم العالمون الشاكون ولكنا اشتغلنا في الجاهلين
بالاحكام الواقعية فهم مكلفون بالامر الظاهرية فاذا اتى بالمامور به ظاهرا مع وجهه فقد توجه
المامور به الى الامر الواقعية فكون المكلف بها غير الجاهلين وقد نهض بتوجيه الامر الواقعي اليه
ادلة مشاركتنا لهم في التكليف لان قوله هم علمي الواضح حكمي شاهد بالجماعة مشعر بما ياتي بيانه
الحكم بوجوب الاعادة الصلاة الماتي به وذلك انه جاء به مسلم في غير المفروض وفي نقول ان الامر بالشيء
يقتضي عدم الاتيان به بالماتي به على الوجه المامور به حتى يكون ذلك سقط تحقق اتيانا في تامة
المطلب ويتبين ان الامر صح عدم اسقاط الله ادرك. لان الحكم الظاهرية ليست الا طريق الى الواقع ولم
يتبين ان ليس المقصود من الطريق عدا الوصول الى ما هو طريقا اليه غاية انه لو كان جاهلا قاصرا
استمر به الجهل الى آخر الوقت كان جهله عاذرا في مخالفة الواقع مع تقدير وقوعها ولما مع انكشاف
الحال وتبين ان الطريق لم يوصل الى المقصود فقد جاء بما هناك وان الامر صح عدم كفاية ما اتى

ولم يات

انه لم يات بالمامور به واقعا واشتغل في حق الجاهلين وان لم يكن مكلفا بالفعل بالمامور به الواقع بالفعل لكن الغرض
هو الجهل الذي الواقع ما امور به بقاعدة الاشتغال نعم ينتظر نعم يعلم في تنجزه فاذا ارتفع
الجهل بانكشاف الخلاف تنجز المامور به الواقعي لكان حصول العلم وبذلك يسقط جميع ما ذكر في الوجه
الثاني بانكشاف الخلاف تنجز المامور به الواقعي لكان حصول العلم وبذلك يسقط جميع ما ذكر في الوجه
الثاني لكون تحقق الامر صح هو سقوط الامر ظاهرا عادة ثم ان هذا كله انما هو بالنسبة الى الاعادة واما القضاء
فتحقق الامر صح فيه عدم السقوط لما مع القول بان القضاء انما هو بالامر الاول فظاهر لكن تحقق الامر
بالواقع مع انكشاف الخلاف امر به ظاهرا في خارج الوقت ايضا بذلك الامر وقد لما مع القول بانه
ثبت ما دلة القضاء على وجه الكشف بمعنى ان قوله صم اقض فات كما فات يكشف عن كون المراد
بقوله صم امرين احدهما طلب طبيعة الصلوة والاخر فوريتان بها في وقت كذا فلك ثم ان فات
المكلف المكلف اثم في سبب في خارج الوقت الدال على التكليف الاول وهو طلب الطبيعة بحالة ثم لكن
الامر الثاني به دلما مع القول بانه يثبت بنفس ادلة القضاء كقوله صم اقض فات كما فات مع عدم
القول بكشفها عن دلالة الامر الاول فتحقق الامر صح عدم السقوط ايضا سواء قلنا بان الفوت امر عدمي
فهو عبارة عن مجرد عدم اتيان المامور به ام هو امر وجودي حسب ما يفهم العرف وذلك لان
الامر اتيان بالمامور به الواقعي المتحقق وتعلقه الفوات عرفا بالنسبة الى الواقع وقع فيتوجه الامر بالقضاء
فات كما فات وعلى ان يقضي بين الاعادة والقضاء فيثبت بان الامر صح يقتضي عدم سقوط
الاعادة وسقوط القضاء لكن مع القول بان القضاء انما هو بفرض جديد مع عدم جعل ادلة القضاء
كاشفة عن الخلل الامر بالامر الاول حكمي مطلق وسقيد لما ان الامر صح يقتضي عدم سقوط الاعادة
فلان الامر ظاهرا في طريقية الواقع والمفروض كون الامر بالوقت للتكليف واحدا فاذا انكشف الخلاف
في الوقت لم تبقى في الطريقية الامر بالمطلوب وجبران الجهل انما هو مع عدم انكشاف الخلاف
فلا يبقى مجال لدعاية البراءة عن التكليف بالواقع بعد الامر صح عدم سقوط المامور به ظاهرا عن الواقع
ولما لما ان الامر صح يقتضي عدم سقوط القضاء فلان المفروض ان الامر بالوقت للتكليف واحدا يقتضيا

ان لم يسقط

ثم انقطع فوات الوقت الذي ادرج فيه اي ظهر به ظاهرا في الواقع بين ان الامر قد زال بما هو جار وهو
الجهل ناذا تمكن في توجه الامر بالقضاء بعد خروج الوقت في الجملة ان الفوات بين عدم الجابر مندرج
تحت شمول قوله ع انقض ما فات كما فات قطعا والمندرج بالمقترن بالجابر مشكوك فيتحقق الامر
والبراءة منه ثم ان هذا كله على تقدير اتيان بالمأمور به على انه مشروع وجيء به وامّا على تقدير اتيان
به على انه محتمل المحبوبية ليتصور ذلك على وجوه احدها بان يعلم الآمر بالنوع والمكلف في حضور فرد
كما لو علم باستحباب صلوة ركعتين وشك في استحباب صلوة ركعتين في ساعة الكونة على وجه الخصوص
والحكم في هذا الفرض ثبوت الامر بالفرد يقينا على وجهين احدهما انه هل هو واجب
مندوب والثاني انه هل هو مندوب بسبب ما لو اتى بالفرد دل ناسه اذا اتى به المكلف كان صحيحا والحاجة
في الحكم بصحته على الاول ما تمسك به في الوجه الثاني من حسن الاحتياط فان كان تحقق رجحان الفعل
على الترك في الواقع ولو اتى به كان صحيحا لحسن الاحتياط سواء كان احتمال الندب
ناشئا من فتوى فقيه غير معلوم بمستنده او من رواية ضعيفة او من تعارض الدليلين
او اجمال خبر شك عادة في عليه بعض النوع الذي تضمنه قوله عليه السلام من بلغه ثواب
فندراجه في عموم من بلغه ثواب اذا كان هناك رواية ضعيفة او فتوى فقيه غير معلوم المستند
ثانيهما ان يكون في شرعيته نوع من الاجارة باعتبار ترتب على فعله غير معهودة في الشرع
كقولة الله عز اسمه بشله وهذا يتصور على وجهين احدهما ان لا يحتمل هناك الا كون الشيء واجبا
ذاتيا وثانيهما ان يحتمل فيه ذلك ما الحكم فيه هو الحسن الاحتياط وندراجه
في عموم من بلغه ثواب اذا كان منشأ الثبات من طرف الشك فتوى فقيه او رواية ضعيفة وحسن
الاحتياط فقط اذا كان منشأ الثبات مجرد محتمله من دون استناد احد الامرين و
الا فالثاني فان كان هناك فتوى او رواية ضعيفة فالحكم هو الحسن لعموم من بلغه ثواب لا يبعد
ان يقال ان كان هناك

كان الحكم هو الحسن لعدم اندراجه في العموم المذكور ولعدم جريان حسن الاحتياط على ما عرفت في دوران
الامر بين الندب والحرمة وظاهر ان الاحتياط وعموم من بلغه ثواب من دليل استحباب
في العمل في وجه بحسب الورود يجتمعان فيما لم يكن فيه الحرمة الذاتية مع تحقق شيء من الفتوى والرواية
وتخصيص حسن الاحتياط بما لم يكن هناك شيء من الامرين بين كان منشأ احتمال الثبات مجرد
احتماله مع عدم سريان احتمال الحرمة الذاتي وتخصيص العموم المذكور بما يسري فيه احتمال الحرمة الذاتي مع وجود
فتوى او رواية ضعيفة ثالثها ان يكون النوع وكذلك في ثبوت صنف منه كما في نافلة السفر فان اخبار
دلت على سقوطها لكن وقع الخلاف في الوتيرة فان بعضها جماعة استنادا الى بعض اخبار ناذا شك
في ثبوتها فهل يحكم بثبوتها للتسامح في ادلة السنن الذي يظهر من بعضهم انه يحكم بثبوت السنن التسامح انما يتجه
اذا لم يكن في المقام ما يصلح للتسامح وهذا الوجه يكون بريان حسن الاحتياط في
المقام وشمول عموم من بلغه ثواب له ويظهر الوجه المذكور من صاحب الرياض ايضا لكن على تقدير
يكون الحكم على وجه العموم حاكما على الحرمة الذاتي فانه قال بعد نقل القولين في الوتيرة وادلة الاحتياط
يقتضي الترك ان كان المراد بالسقوط الحرمة كما هو ظاهر الخصوص واقتضى وجميع الشيخ في كتابي
الحديث

وادلة التسامح قوله وادلة التسامح ويمكن الوجه ان الفتوى او الخبر الضعيف انما يحكم بحجيته في خصوص ما تحقق صدق
عموم من بلغه ثواب عليه بحيث لو اتى به كان مشمولا لعموم من بلغه ثواب فيتوقف الحكم في ذلك على احتمال عدم صدوره
او كون المراد بالعموم ما عدا الخاص المذكور فيصدق على من اتى به بلغه ثواب وفي انتفاء ذلك
الثواب واما الثاني وهو تاسيس الاصل بحسب اقتضاء ادلة اصل البراءة فبيانه ان
ان قلت ما بال نزاعهم في دلالة النهي على الفساد ويقول في الاستدلال في اثبات بطلان المنذور بعين ان التحريم الذي
هو مدلول النهي هل يسري النهي عنه عقلا او شرعا او دلالة اللغة والعرف في كلامهم انما هو

بيان منع المذوم بطل وبالمذوم بطل القياس اذ على هذا التقدير اصل لفظ في المقام وان تنا
ان نزاعهم قد وقع في ان الوضع هل اعتبر الارتباط بين اللفظ والمعنى الذهني كما زعمه البعض جودا
على ما هو عبارتهم بلفظ في المقام اصل لفظ يقول عليه اللفظ دربايتوهم ان الاصل اللفظ حاله مجرد
عن هذا التقدير نظرا الى جعل الربط بين التجريد واللفظ امر حادث موقوف على حدوثه وهو تصور
المعنيين الموقوف على انه تفات دين سر بيان الكشف ان الاصل نفس جميع ذلك فانه اذا شك في
وضع لفظ لمعنى اطلاق اللفظ حقيقة فمقتضى الاصل عدم العلقة وقد وقع التمسك بمثل هذا الاصل في
القرآن في مواضع منها بحث وضع الامر للمرة او التكرار ومنها بحث وضعه للفور او التراخي والتحقيق
ان الاصل الذي لا يقول عليه لا يكون مثبتا لما يطيقه كما هو مذهب المحاربة في بحث المقام
وهو آية الانذار بين تذكر اعتبار ان الاصل ما يقتضيه وقد يقول انكار الاصل الذي
نقض اليقين بالشك فلا سبيل لنا في المقام لانه نقض باعتبار ما كان فان اصل الحقيقة
والكلام بناء العقلاء فانتقاله ظاهر لانهم لا يعتنون عنه ودوران الامر بين وضع اللفظ
لمطلق او وضعه للعقيد على الاول نعم هناك اصل معتبر ان في بحث الالفاظ لاثبات
الوضع بحكم بناء العقلاء احدها اصالة عدم الاشتراك والاخر اصالة عدم النقل ولكن ليس ما نحن فيه
شيئا منهما نعم هناك اصل اخر وهو اصالة عدم التوقف في التوقيفيات ولكنه ليس الا عبارة
عن الرجوع الى الاصل العملية وقد اشرنا سابقا الى ذلك ثم ان بنينا على ان المراد بالمراد هو الوجه الاول
على تقدير كون المراد هو ان العقد هل يحكم بالمذوم او لا يحكم بذلك اصل لفظي ايضا لان الحاكم انما هو
العقد لا جعل الشارع منه فيما يحكم به هو على تقدير كون المراد هو ان الشارع هل يحكم بالمذوم
ينجر هناك اصالة عدم حكمه بذلك بمعنى اصالة عدم انذاره شرعا او ثبوت الحقيقة الشرعية
في لفظ النهي بنحو صيرورته حقيقة في افادة الفساد بحسب وضع الشارع كما توهم بعضهم انه مذهب
السيد رة وذلك لان مقتضى الاصل عدم الحق وهو اصل معتبر تأسيس الاصل على هذا الوجه

انما هو

انما هو على تقدير فرض الشك في الوضع واما مع فرضه في المراد فيجري هناك اصل معتبر في جميع مواردها المسئلة
على الوجه الذي قررناه فيها الفاضل القمي رأى وهو كون النهي متعلقا بما ورد له جهة صحة في الشرع فيجري هناك
اصالة بقاء المطلقات والعمومات المتعلقة بالصحة على حالها وفي بعض الموارد على الوجه الذي مر تارة وعلى الوجه
الذي مر اخرى وقد عرفت ما في كلا الوجهين مما ذكرنا في حضور ص ما ورد له جهة صحة واما الثالث وهو تأسيس
الاصل بحسب القواعد الشرعية فتقضيه المقال فيه انكانت الشبهة موضوعية بان شك في حضور ص عبادة
فاقدة او سالمة لشك بعد العلم بالاحكام والشرايط فمقتضى الاصل صحة العبادة لانه في قدر المتيقن من
المعتبر الصحة المدلول عليها بقوله ع ضع امر اخيك على احسنه وبما قدمنا ان كل ما اقدم عليه بعقلاء
ذلك القاعدة الا ان الشك بعد الفراغ والتجاوز ملحق بحكم قاعدة الشك بعد الفراغ والتجاوز فلا
عبرة بهذه الشبهة وان كانت الشبهة حكمية وهي ما يتوقف ارتفاعها على بيان الشارع ان كان مورد الشك من العبادات جرى هناك اصالة
الصحة بنحو القاعدة المستفادة من الكتاب والسنة من قوله اوفوا بالعقود المفيد لحكم العنوان الناس
للعقود والاقاعات وقوله عليه السلام البيع جايز بين المتبايعين المفيد لحكم البيع وغيره مما يفيد
حكم العنوان كبيع الغرر وغيره فانه شك في حكم سالمة من حيث الصحة والفساد ان كان الشك
فيه من الحكم الكلي فمقتضى الاصل صحة ذلك بشارة الفاضل القمي بجوزه وقد استدل بعض
الفقهاء على اصالة الصحة في المعاملات بما ذكرنا من ان المراد في الاصل
العموم او مطلق القاعدة انتهى وان كان مورد الشك من العبادات فقد عرفت ان المسئلة على وضع
اسامي العبادات للصحيحة او الاعم منع اثناء الطلاق ما سلم يكفي في نفي الفساد المشكوك فيه واثبات الصحة
بقدر ما ان دل الكون بناء عليه مجملة وفيه ان التمسك بالمطلقات بشروط لتقييد
فقد سبقها الشك في القيام اما عدم ورود المطلق مورد حكم اخذ فيه ورد

المطلقات ههنا بيان حكم اعني ايجاد ارادة الشرعية وثانيتها عدم طرد الله جال اعرض عليه واحال
فيما كان فيه على خلاف ذلك لكثرة ورود التقييدات على كل من الله طلقات المقتضية ذلك المقدمة
الواجبة اورد على الاول ان فهم ذلك فيما ذكر في باب المطلق والمقيد من ان المطلق يحمل على المقيد
فلو قال الرجل اعتق رقبة ثم قال لا تعتق رقبة كافرة لزم حمل المطلق على المقيد اجماعا فلو كان
النهي يقتضي الفساد لم يكن لذلك وجه واجيب عنه بوجوه احدها ما قال بان النهي لا يقتضي الفساد لانه
خطاء في هذه المسئلة وعلى القول به فهو انما يقتضي ذلك لو كان المطلق والمقيد حكمين وثانيها ان يدعى ان حكما في تلك
المسئلة قد اخطأ فان لزم التناقض لعدم حمل المطلق على المقيد
في شيء امثال المذكور وعلى تقدير ذلك فلا نسلم ان الوجهين مما يدفعان قول من اراد بالنهي
التحريمي بالنسبة على الثاني بان ذلك بناء على مذهبهم في ذلك الباب من تداول المسئلتين
في الايمان الغاية ما في الوجهين ثالثها ان الحكم في باب المطلق والمقيد انما هو في المثبتين وان
في المنفيين اثباتا ونفيا وفيه انهم صرحوا بالعكس في المنفيين فيما لا يفيد والجواب عنها ان الحكم
انما يستفاد في الحكم البدوي وعقد الباب لبيانه بعد فرض الفراغ عن الصغرى والكلام انما في الصغرى
فلا جواز الصغرى موكول على هذا الذي صرح وفيه ان مختار الحكم انما هو الحكم والموجب بدليل على ان
الكلام انما ليس يستفاد في الحكم البدوي بل البدوي والصغرى جميعا محل البحث فيما ذكر فلا يشهد ذلك
ذكرها ليشهد ذلك اطلاقهم على اعتبار اثر الحكم والموجب بدليل على ان الحكم انما ليس يستفاد
في الحكم البدوي بل البدوي والصغرى جميعا محل البحث فيما ذكر فلا نسلم ان حمل المطلق على المقيد فيما قوله
اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة مما وقع الاتفاق فيه على حمل المطلق على المقيد مع ان المستدل
النهي الذي هو المتعلق في قيمة العبادة فقد وقع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد بالعنوان المذكور
الصغرى في دون اعتبار اثر زايد والتحقيق في الجواب ان الاتفاق انما هو على حمل المطلق على المقيد

بعد الفراغ

بعد الفراغ عن كون احدها مطلقا والاخر مقيدا نا نطلب في الكبرى في تلك المسئلة وقد فهم انما في حيث
اجراء الصغرى فان الفاسد لا يدل النهي عنه على شيء منتزع ولا يتعلق في الدار العاضدة بقول بان
النهي عن احد المتضادين امر بالضد العام فيما نحن فيه لم يتعلق بالصلوة فان النهي عنه امر بالمتعلق
الامر به ان احدها مطلق والاخر مقيد فلا نسلم انما هو بل انما هو لتوجه الطلب الى ذات المامور به
والمنهي عنه وههنا لما تعلق الامر بالمقيد باعتبار وصف المفارق وما يشهد بذلك ان جمال
المحققين من حواشي العضدي ادعى الاتفاق على ان النهي اذا توجه الى ذات العبادة اقتضى فسادها
فاسد في هذه الصورة مما لا خلاف فيه فهو خارج عن محل النزاع في هذه المسئلة ولو سلمنا ان عنوان
هذه المسئلة اعم مما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه كان ارتفاع الفساد وقع لذلك
ان يرجع الخلاف في التناقض بينهم فقط والنهي لا فساد له ما لو كان بينهما عموم من وجه والمطلق
والمقيد مما لا تصور فيه لنسبة الا مرة فتفترق المسئلتان بحسب الموضوع المقدمة الخامسة
في اقسام المنهي عنه واصولها اثنا عشر لان المنهي عنه ان يتوجه الى نفسه او جزئه او شرطه او وصفه
اللازم او وصفه المفارق فهذه ستة او يتوجه الى نفس الجزء او الشرط او الوصف اللازم فهذه
ثمانية او الوصف المفارق فهذه تمام اربعة لان المنهي عنه اما ان يتعلق به في الصدق
كالصلوة والضرب او لا يتعلق به في المورد كالنظر الى الاجنبية بالنسبة الى الصلوة وكلاهما اما ان يقتضي
شيء في الماهية او العبادة بان يتعلق في الصلوة او لا يتعلق فالنظر الى الاجنبية في الصلوة مثلا
او لا يقتضي شيء منهما بان يتعلق بدون النظر الى الاجنبية فهذه اثنا عشر ثم ان كلا من
الجزء والشرط والوصف اللازم والمفارق لا بد ان يكون منهيا عنه نفسه او جزئه او شرطه
او وصفه اللازم او المفارق وعليك بتحليلها واذ قد عرفت ذلك نقول ان الفاضل المحقق
ذكر ان الوصف المفارق خارج عن المتنازع في هذه المسئلة ما يتم له الا ربعة الا ان الوصف

الفارق الحقه في الصدق بقسميه داخل في عنوان مسئلة اجتماع الامر والنهي بناء على الجمع في المورد بقسميه وارد عليه بعضهم بان خروج غير التقية عن المجمع في المورد في حكمه وما خرج بالتقييد منه فلا وجه له لان قوله لا تنظر الا الجنبة في الصلوة يزال عنه التحقيق والتمييز اعني قوله لا تقص ناظرا الا الجنبة فيتوجه النهي الى الصلوة بتلك الكيفية وهي فيه خل في عنوان الامر الذي هو النهي عن العبادة وقد يدفع ان غاية ما في الباب ان الصلوة ظرف له وظاهر ان النهي عن الظرف لا يسري الى المظروف فانظر الا النهي عن التكتف في الصلوة حتى يقتضي ذلك ابطال وذلك لان الاتيان كان من سبيه تمام التكتف في الصلوة انتهى فنهي المعصوم عليه السلام عن التكتف بدعي الصلوة وهو ظاهر فقه تقضي حادثة ان ما اجتمع في الامر به في المورد خارج عن عنوان الحرث بحسب الموضوع وهي داخلة كما بينا عنوان النهي في مثله لا ارشاد الى التحريم بنفسه العبادة على انه دل دون الاتيان وفي نهاية الحكم بعض الفقهاء ببطلان الصلوة شكتفا حيث لم ير في النهي عن التكتف سوى الارشاد ثم ان ما ذكره اخيرا من خروج المتحدين في الصدق عن هذه المسئلة وخروجها في مسئلة اجتماع الامر والنهي لا يخفى ما فيه من الخروج عن طريقة القوم بشهادة تمثيلهم في هذه المسئلة بالصلوة في الحمام من وجه وانه عم مطلقا لا يدخل المتحدين في عنوان الحرث انما وعكره بذلك اتيانه في زعمه ان ضابط الفرق بين المسئلتين هو كون الحكم في تلك المسئلة في الحمام من وجه دون الحكم انما في الامر عم وانه خص مطلقا وقد عرفت انما كذلك بل ما يدفعه بعضهم بان مناط الفرق بين المسئلتين هو كون الحكم انما في كون حكمين في انه حكام الطبيعة تشاغيين وعدمه وانما في كون الحكم الطبيعي الذي هو النهي منافيا للحكم الوضعي الذي هو الصحة لكيف ولو تنزلنا عن اختصاص عنوان الحرث بما هو خص مطلقا لزم بقاء حشر صدق التقيد في الصلوة في قوله كون النهي متعلقا بنفس الحرث في كلامه تعم منه فيكون النهي عن الحرث بما هو حرث لا بما هو صلوة فيكون الامر بالصلوة بلا مزاحم وهو كما ترى

المثال المذكور عن تلك المسئلة لذلك وسع فرض خصوص الحرث بما هو حرث بما يخرج المثال المذكور عن هذا العنوان ايضا وشتان ذلك مع ذهاب القوم وديدنهم هذا وقد انا النهي عن نفسه او جزئه او شرطه او وصفه اللازم فقد مثل في الحاشية في عنوان البحث وكذا وكان متعلق النهي هو الجزء او الشرط او الوصف اللازم كما نص عليه بعضهم بين ما صاحب المناهج عن القوانين ما في شرح المثال اللازم في قولهم المنهي عنه جزئه بعض اسم الاعم او الملزوم انتهى بجزئه على متعلق النهي هو جزئه وكذلك في الشرط وما بعده وتمثيلهم المنهي في قولهم المنهي عنه نفسه فيكون المراد انه منهي عنه نفسه وانه نفسه متعلق النهي فيتقابل ما كان جزئه متعلق النهي وبين فيه جميع اقرانه الخمسة الاول لكون كون عبادة بنفسه متعلق النهي قابلا لكون منشأ النهي هو نفسها او جزئها الى آخر اقرانه الخمسة هذا هو الكلام على وجه الاجمال وتفصيل المقال ان ايهما اقتضاء المنهي عنه نفسه وهو منشأ العبادة ما كان منشأ النهي عنه هو نفس العبادة فتكون هي المبغوضة للمولى وهذا ربما يستبعده ان يتفق له مثال في الخارج بين نفاه بعضهم نظرا الى ان الامر به لا يمكن ان يكون بسوغ ما يذات ملاك التقيد انه يتصور فيما كان الامر مستوجبا لعناية المكلفين بكل توجه النهي بالنسبة اليهم فكان التقيد باعتبار العناية كما في صلوة الحايض فان الصلوة بنفسها مبغوضة منها بالنسبة الى التقيد في الوضع الذي هو المكلف وهذا اذا وقع التقيد بالكون فيه تعبدا يقربا بالوضع كما عرفت في المثال وفيما غيره كما لو وجه الامر بالصلوة الخصوص مرتة ثم قال دعي الصلوة ايام قرئك فلا بد في اعتبار التقيد بايام الاقراء بالنسبة الى الامة المكية بنوان انتساب مرتة الصلوة الى المرتة الخاصة انما هو في ايام الاقراء او في اعتبار التقيد دائمة ما دام الوصف وهي المساواة في عرف النيران بالعرفية العامة بان يكون المراد ان الحايض المنهي عنه عن الصلوة

مادامت حائضا وفي جميع هذه الوجوه المتقدمة يرجع نفس الكلام الى تقييد الموضوع وكان جعلنا في قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك ستوجبا الى الحمول الذي هو الصلوة فلا يكون في تقييد المنهي عنه بنفسه شيء يخل الكلام بل الصلوة المتصفة بكونها في حال الحيض محرمة على المرئة وقد علم مما ذكرنا ان شيء قوله عليه السلام دعي الصلوة يحتمل وجوها اربعة فنوع منشأ منها داخل في المنهي عنه بنفسه وهو واحد منها في تقييد المنهي عنه بوصفه ثم ان تعريف المنهي عنه بنفسه ما عرفت وكذا منشأ له وانما يصار الى التمييز بينه وبين غيره فهو شيء يرتفع ايضا بارتفاع حالة حاصلة اليه بوصف آخر فيه وكان في غيره فهو ان الفعل ان لم يكن في تقييد ما هو متعلق به في التكليف كما في قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك لعدم كون الحيض في تقييد ما هو متعلق به منشأ المنهي هو نفس المنهي عنه وكان ان كان في تقييد المتعلق به وقد عرفت ان منشأ كون هذه الكلمة اذا جعلت للام المنهي عنه بنفسه للتعليل وكذا جعلنا في الباء كان عبارة عما توجه النهي اليه فرده في الامر به بالتقييد بالنفس انما هو بعد ملاحظة كون المقيد عين المطلق بحسب الوجود الخارجي فيكون قول قولهم المنهي عنه بنفسه اي في قوله المنهي عنه بقيده بان يتوجه النهي الى المقيد ويتعلق به فيه ما كان منشأ النهي هو نفس المنهي عنه او جزئه او شرطه او وصفه ويكون متعلقا له اذا تعلق النهي بنفس الجزء او الشرط او الوصف ثم انك قد عرفت ان المنهي عنه بنفسه داخل في العنوان الموضوع له هو داخل عليها الى آخر ما ذكرنا خارج بهذا الاعتبار الوجه المحقق الذي هو بديهي نوعا ما اشرنا اليه مما عرفت في وجه عمر جمال المحققين اتفاق القوم على ان النهي اذا توجه الى العبادة اثمرت فسادها وقد فرق في فروعه بالاعتبار الحكمي بين تفسيره بالمعنى الاول وتفسيره بالمعنى الثاني الذي هو كون النهي متعلقا بالعبادة فيما يكون النهي متعلقا بجزء العبادة يمنع عن كونها مامورا بها وان كان منشأ النهي هو جزئها وذا المعاملة المنهي عنها بنفسها فهي المعاملة التي توجه النهي الى نفس انشائها كما في بيع الحصاة بناء على كون بيع الحصاة انشاء البيع عند من كان يشترط او آخر في ارکان العقد التي هي موجب وقابل والعوض والمعوض كبيع العبد وشرائه في السفينة وبيع الخمر والبيع بثمن مجهول ويلزم

لعدم الفاضي والقمي بان المراد من المعاملة المنهي عنها بنفسها ما توجه النهي الى جميع اركانها حتى شمل المعاملة المنهي عنها بجزئها كبيع الفاضي من جهل المشتري ويتوجه عليه في السوال بان مجرد توجه النهي باعتبار شيء من اركان كان يكون في تقييد المنهي عنه بنفسه او بكان قال بالكل لزم كون تقييد بجهل المشتري غير مربوط بنفس المقصود وذلك بيع الفاضي ما توجه فيه النهي الى جميع اركانه وان قال بالبعض لزم اعتبار توجه النهي الى المركب الذي يكون احد اركان جزاءه وتوجه النهي الى جميع اركان المعاملة غير معقول لذلك كله في المتقارنين بخلاف سابقه لاخره فيكون نهيا كذلك بحريان يتوجه شيء منها او احد منها كان بيع الفاضي بفرض علم المشتري بالغصب كان فيه نهيان نهي عن البيع يتوجه الى المجموع المركب حتى يكون منهيا عنه بنفسه ويكون بيع الفاضي من جهل المشتري منهيا عنه بجزئه ثانيهما المنهي عنه بجزئه كالنهي في الصلوة تاريا للقواطع وشبهه النهي عن نفس الجزء كالنهي عن قراءة الصلوة وربما يفرق بينهما بان الاول يقتضي كون العبادة محرمة من اول الامر اي ابتداء بها فيأتم بمجرد الشروع فيها وهو ان شاء لذلك يتوجه القول دائما ثم ابدا بانتهاء ذلك الجزء اذا كان في اوساط العبادة وفيه منع ظاهر بين النهي عن جزء العبادة يجعلها محرمة ابتداء فيتحقق الاثم بمجرد الشروع كما قد قيل من دون فرق بينها وبين العبادة المنهي عنها بجزئها وذا المعاملة المنهي عنها بجزئها فقد عرفت لها مما ذكرنا من كون المنهي عنه بنفسه هو ما تعلق النهي بذلك الجزء انما يصور بنسبته الى موضوع بالبيع مالك او مالا يملك او بجهل المشتري او غيره من حاله وحال غيره وقد عرفت ان الفاضي القمي انما منشأ للنهي عنه بجزئه بيع الفاضي حال كونه

وكبيع الغاصب

فانه مشتمل كثيرة واضحة النهي ويدل على نفي ما ذكره بكثرة امثال

على القول الذي قد منا ان يكون عبارة عن كون البيع هو النقل او عن كونه هو انه تنقال وكلا هما ان شيطان لا يجوز له الاذان بل ان المراد انه على القول الاخر وان لم يكن ما ذكرنا شاهدا الا ان شاهدة غير ما ذكرنا في اضداف المعاملة كثيرة غير خفية فانها المنهي عنه بوصفه اللازم وهو ما كان يقوم

بطبيعته التي تتعلق بها النهي وهو بالعقد اشبه منه بالمناكحة مثاله في العبادة الجهر والمخافتة بالنسبة الى القراءة فان قراءتها بحسب نفسها لا تتعلق شيء من الجهر والمخافتة وبقابلة الوصف المفارق نحو ما ليس له مدخل في قوام ماهو صفة له كالغصب بالنسبة الى الصلوة التي هي فعل المكلف فان الوقوع في المكان المباح او المغصوب ليس بقوم بطبيعة فعله وذلك غاية ما في الباب ان كلا من الامرين من مشخصات الفرد في الخارج وظاهران ذلك لا يوجب كون الوصف بقوم بطبيعة المتعلق فمثال ما كان فيه من العبادة ما لو تعلق نذر انك بقراءتك في المعاملة النهي عن البيع الربوي المعاوضة بزيادة وغيرها من مقومات طبيعة البيع التي لا يتحقق الا به وتعلق الغاضل القسم الا المعاملة المنهي عنها بوصفها اللازم مثالين آخرين احدهما البيع الصحاة والثاني ذبح الحيوان في كونهما مثالين لما كان فيه نظر فالاولى ان نقول ان ذلك انما يتم اذا اريد بالبيع المتعلق للنذر مثلا في كلمات القوم في بيان المراد بالبيع المحقق على الوجه الذي كان مستعملا في نفس ماهيته احد هما ان يراد بالصحاة كان ثالث البيع كالعاملات مثلا ثانيهما انه لو كان تعيين البيع بان يقول ابيع بيعا لك ما وقع عليه الصحاة في المعاملات مثلا ثالثهما انه لو كان شرطا في البيع بان يعتقد هم ما يترتب عليه بقولك بعتك الثوب بالفلس ان وقع عليه الصحاة اذا ريت فيكون البيع معلقا على وقوعها عليه رابعهما انه كان كذلك بالخيار في البيع بان يجعل الخيار ما بين زمن الصحاة ووقوعها عليه في المدة وح نقول انا على اي حين يفرض فلا يكون المثال مما لا يمكن فيه وهو ظاهر وثانيا على الاول فيكون من قبيل المنهي عنه نفسه وثالثا على الثاني يكون من قبيل المنهي عنه بوصفه المفارق لان الناطة تعيين البيع بالزمن الصحاة ليس في مقومات البيع ورابعا على ثمانية احد هما ان يكون المراد بالمنهي عنه النذر في مباشرة البيع ولو كان على تقدير ان لا يقع ثانيهما ان يكون المراد به النهي عن البيع المتعارف بين الناس اذ ربما كان الحيوان مثلا وان كان المباشر مسلما ثالثهما ان يكون المراد به النهي عن ايقاع البيع بعنوان النهي عن اكل ذبيحة الذمي في قبيل النهي عن الوصف اللازم

وجب

وجب بيع العبد من قبيل المنهي عنه لنفسه ورابعا على الثاني فهو من قبيل المنهي عنه لنفسه ايضا تعلق النهي بنفس البيع الخاص كالمتن مثلا ورابعا على الثالث فهو من قبيل ما فرغ عن عنوان كلمات القوم كما ستعرف حقيقة الحال ان شاء الله تعالى ثم لا يخفى انه لا تفاوت مع ان النهي اذا تعلق بما هو اثر المعاملة او نفسها ح والمنهي عنه بوصفها المفارق وقد عرفت ان الوصف المفارق عبارة عما ليس بمقوم بالطبيعة ما توجه اليه النهي مثاله في العبادة ما لو تعلق النذر بالصلوة في الدار المغصوبة وفي المعاملة ما لو تعلق النهي عن بيع الجنب بيعا وجب الفاضل القسم الثاني من قبيل العبادة المنهي عنها بوصفها المفارق ما لو تعلق النذر بتركه قال زرارة والظاهر ان قوله لله علي ان تركته اليمين

في وصف

خارج ايضا انتهى وفيه ان العقيدة بعدم العلم قبل النهي باعتبار وجود الوصف او عدمه في الصلوة مما لا يظهر له وجه نعم ان النهي اذا تعلق بالصلوة مثلا لم يتعلق بها الا بوصفها الخارج سواء علم قبل النهي باعتبار الوصف وجودا وعدما او لم يعلم بل عاية العلم وعدمه انما يعلم بانه عتبار السابق لا يخرج المثال عن كونه منهيا عنه بوصفه الخارج الا ان يوجه كلام من يقول بانه اذا علم باعتبار المكلف وجودا كان مانعا عن الصحة واذا علم باعتباره فيها عدما كان شرطا عنها فح انه لا يكون من قبيل المنهي عنه لشرطه وح اما ان يكون الف واستثناء او وجود المانع لا النهي وذلك يتجه عليه مع ذلك ان الف والاستثناء انما يتقاضى الشرط كان مغايرا للف والاستثناء المنهي عن العبادة بوصفها والا فلا شبهة ظاهرا ان ذات الصلوة مكتفا ليس من قبيل النذر بل وانما هو من قبيل اثباته فلا يخرج المثال مع العلم باعتبار وجوده في الصلوة سابقا على النهي عن عنوان المنهي عنه بوصفه المفارق خارجا عن المنهي عنه بذكر خارج بان يتعلق النهي بعنوان خارج وهو قسمان احد هما ان يتحد ذلك العنوان الخارج مع الامور الدخيلة في الصدق مثل ذلك في العبادة ما لو تعلق صوم يوم العيد في المعاملة ما لو تعلق النذر ببيع الخمر وثانيهما ان يجتمع معه في المورد مثاله في العبادة ما لو تعلق

صرح وقال لا نسلم ان الهيئة دخلت في المعاطاة بل قال بيع ولا نسلم ان الهيئة دخلت في الفاضل القرن بالبيع
واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا والوجه للتفصيل المزبور لكون المعاطاة مع الهيئة
المنهي عنه عنوانا خارجا عن البيع بتمامه بعنوان المعاطاة بيع ام لا اذ ان يوجه كلامه
بانا ان قلنا بعدم كون المعاطاة بيعا كان اجراء الصيغة والمعاطاة معها بينا على الضرورة يجب الاعادة
فلا يصير ذلك النهي عن المعاطاة وحرمتها يتخرج بسبب ارتفاع التحريم عن محل البحث فنجد حينئذ بانا لو قلنا بكونها
بيعا فتقادر بها الضرورة ولم يكون اجراء الصيغة منهيا عنه فيصير المثال مما نحن فيه هذا وقد يقرر
الكلام في المنهي عنه لشرطه ويحقق المقام انه ليس عنوانا برأسه ولو اخذ في كلام تم في وجه الاستدلال
وانما ذكره من ذكره استقصاء لوجوه الاستدلال وذلك لان النهي لا ان لتستنبه لم انتفاء الشرط كما في الصلوة
غير مستقيم اذ لتستنبه افوازة في الشرط لسبب اشتماله على وصف محرم كما في الستر بالحرير وهذا القسم في الشرط
لا ان يكون داخلا في الشروط او خارجا عنه لوجوه ثلثة نافع دل الدليل لتستنبه انتفاء الشرط
دون النهي ومع الثواب نالشرط مع الوصف اللازم ومع الثالث نفوض فيتبع الوصف المفارق لعدم يقين لبعد
المنهي عنه لشرطه فتسابر اسه اذا عرفت ذلك نقول ان المنهي عنه لم يكن خارجا مجتمعا مع المأمور به في المورد
غير متحد معه في الصدق فهو خارج عن عنوان كلامنا تم نظا في الصدق نا ظاهر انه ايضا خارج
دنا المنهي عنه لشرطه لقد عرفت فرضه ايضا بقي المنهي عنه لجزئه او لوصفه اللازم او لوصفه
المفارق عن محل البحث واذ قد تمهد لك ما عرفت في المقدمات نا علم انهم اختلفوا في اقتضاء
النهي الف ذ ما تعلق به على اقوال احدها اقتضائه الف د مطلقا ثانيها عدمه مطلقا ثالثها انه
يقتضي الف د في العبادات دون المعاملات رابعها التفصيل بين الشرع واللغة في العبادات
المعاملات فيقتضي الف د على الاول فيها دون الثاني خامسها التفصيل بين الشرع واللغة في
خصوص المعاملات سادسها التفصيل بين النهي النفسي فيقتضي الف د دون الغيري سابعها
التفصيل بين النهي الذي صح فيقتضي الف د دون الباقي ثامنها انه يقتضي الف د في العبادات

مطلقا

مطلقا وفي المعاملات اذا تعلق النهي بها بعينها او بما يعم فيها او بوصفها اللازم دون المفارق تاسعها
التفصيل بما لو كان متعلق النهي جزء منحصرا فيقتضي الحرمة كما في اصل البيع فيدل على الف د فيه وفي غيره
كما في وقت صلوة العصر اذا انحصر الماء في وجب الكفر فيه ثانيا في وجب الكفر فيه ثالثا في الصوم عاشرها ان النهي
يقتضي الصحة فهذا دكيف المقام ان تعلق النهي على تقدير احد امرين ان يكون هو العنوان الخارج عن المأمور به
في الصدق ام اجتمع معه في المورد مثل الدليل على الحرمة في الجمع المتحد مع الغصب والنهي عن الغصب المتحد بالصلوة كذلك وفي المعاملة النهي عن تفويت الصحة المتحدة مع البيع وقت الندا او مثل النهي
في العبادة النهي عن النظر الى الاجنبية بالصلوة وفي المعاملة النهي عنها بالنسبة ثانيهما ان يكون هو بنفس
العبادة او المعاملة كالنهي عن الصوم في العيدين والنهي عن البيع وقت النداء في المورد عن العنوان واضح لعدم كلام فيه
وكذا المتحد في الصدق لعدم الدليل على النهي في العبادة وكذا في المعاملة لانا لا نسلم في حيث الف د وهو كون المسئلة اجتماعية
النهي والامر فان قلنا بعدم جواز مطلقا لزم ارتفاع النهي بارتفاع الامر فيبقى العبادة بلا امر ومع ذلك لا
بجواز مطلقا صارت العبادة مأمورا بها في جهة ومنهيا عنها في جهة اخرى فيلزم في وما ان قلنا بالتفصيل
بين ما يكون الوصف اللازم كالامر بالقراءة والنهي عن الجهر مثلا وما يكون الوصف المفارق كالصلوة والكنس
بالنسبة في الدليل والتجويز في الثاني كما ذهب اليه بعضهم نظرا الى ما مر عنه من كون محل النزاع في تلك المسئلة هو ما يكون
الوصف اللازم واما الوصف المفارق فهو خارج عنه راجع الى المجمع في المورد فيلزم ذلك القول الف د
في الوصف اللازم ولا كذلك غيره وكذا في الثانية فيلزم في ان تعلق النهي بالعنوان الخارج عن المعاملة المتحدة معها
لا يقتضي ف د وما نعم اذا كان ذلك العنوان الخارج الذي تعلق به النهي بنفسه من قبيل المعاملة فيقتضي النهي في
ف د سواء دائر جميعا لكن في جهة الاستناد والخصوص ما تعلق النهي به على ما ستعرف في صورة اتحاد
النهي والمعاملة واذا استند الف د الى المتحد به ذلك العنوان المنهي عنه نا ما ينظر الى اتحاد بينها
والا فالف د مستند الى ما تعلق به النهي مثل ذلك ما ورد من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الغرر في
المعاملة الغررية وبطل الف د في البيع انما هو من جهة اتحاده معها وكذا الثاني فهو ما كان متعلق النهي

هو نفس العبادة او المعاملة فتوضيح الحال فيه ان النهي عن المعاملة يتصور على اقسام ستة احدها ان تكون
نفس المعاملة من حيث هي منهيا عن افعال المكلف بمفوضة وسنبينها عنها وعلى ان يتعلق بها بالطفار
وايقاع العقد محرما او مستلفا ثانيتها ان يكون المبغوض والمرجع النهي هو نفس الاثر كالنهي عن بيع المبيد
لمسلم او الصحف من الكافر على القول بصحة البيع وانتقالها اليه انه انه يحرم ما يعوضان عنه
ويؤثر بالبيع نفس سبيل الكافر على المسلم فان المبغوض هو نفس الاثر الذي هو سلطنة الكافر وعلقته
وبادكر من البيع ثالثتها ان يكون المنهي عنه امرا لمعاملة من جهة عدم ترتب الاثر عليها في نظر العرف او الشرع
المعاملات المنهي عنها من هذا القبيل وبالنهي عن العبادة فيتصور على وجهين احدهما ان يكون تعلق
النهي بها من جهة كونها مبغوضة بنفسها كالصلوة في ايام نافلة مبغوضة من حيث كونها صلوة ثانيتهما
ان يكون من جهة عدم ترتب الاثر عليها كما سقاطها للقضاء المشتمل وما ذكرناه في وجه الضبط
حاصر لجميع الاقسام التي ذكرناها نعم ربما يتوهم في بادي الراي ان ما تعلق النهي فيه بنفس الجزء خارج عن
الضابط ولكنك بعد التامل لا تقف على ذلك وجوزنه فيما تعلق به النهي بنفسه تكون النهي عن الجزء من حيث
هو جزء بعين النهي عن الكل ثم ان حرمة نفس المعاملة اذا تعلق بها النهي من حيث هي كما هو
القسم الاول من اقسام المنهي عنها حامدة تشمل فيه ولا القسم الثاني وهو ما كان المقصود بالنهي
نفس الاثر هي يجري نفس السبب ام لا الوجه هو الاول لكن مدلق بين عنوان التشريع
الذي هو ادخال ما ليس في الدين فيه بان يوضع المعاملة التي يترتب عليها الاثر بقصد ترتيب
عليه والا ان لم يكن بقصد انه من الدين كبيع الخمر يترتب عليه الاثر الذي هو تملك ثمنها
مثلا فحرمته الاثر دل حامدة تكليفا وتنافيه بيد الاثر شبتاه وما لا حرمته الثانية فللقصور حرمته تشريعا
وعدم تنافي وتوافق الاثم واحد وان تعدد المعاملة المنهي عنها عبارة عن مباشرة العقد
لتسبيب المؤثر الذي هو نفس العقد تارة كان مرادا بالنسبة الى الغير فانه كان مرادا بالنسبة الى الغير فمع مباشرة
ذي العقد ايضا بنفسه او بالتوكيل وقد حين البيع فما سقد تارة لمال الغير بالباطل المحرم
تملكه وربما وقد جعلت جزءا بادكرنا في الاقسام فلا بد في التعرض لحكمها فنقول

القسم الاول

القسم الاول من المعاملة النهي عنها وهو ان يكون نفس السبب مبغوضا فانه نهي ذلك يقتضي الفساد
لعدم المقدرة بين حرمة السبب وعدم ترتب المسبب عليه امر ترتب البيع وقت النداء والاشتغال
في حال البيع فانها مع حرمتها يترتب عليها الاثر الذي هو انتقال كل من العوضين الى مالكه الاثر دل على
ان الفساد واستقرار المهر المسمى في قوله عليه السلام اذا افترقا فان وجب المهر وذلك لان الكلام في كون
النهي الذي هو حكم تكليفي مفاد للحكم الوضعي الذي هو سببية المعاملة لتاثر المقصود منها بعد ثبوت السببية في
الشرع وفي الجملة انه يدل على تحريم المعاملة وترتب اثرها فعلى هذا يقع التعارض بين تحريم المعاملة وترتب اثرها وهذا القسم
ينظر كلام جماعة منهم المحقق الثاني في قولهم بعدم اقتضاء النهي فساد المعاملة ولا اشكال في حرمة نفس
الاثر كما لا اشكال في عدم اقتضائه فساد المعاملة بعد المقدرة نعم يمكن ان يكون الاثر محرما وتكون المعاملة
سببا لترتبه ويظهر من كلام فخر المحققين ره ان حرمة الاثر تستلزم حرمة عدم جعل السبب بمقتضى الملازمة
نظرا الى ان جعله بمقتضى ذلك منافيا للطف حيث ان المكلف بمقتضى عدم جعل السببية حيث يكون الاثر
مبغوضا فيه ما لا يكفي ضرورة عدم امكان الكناية الصانع الكائنة في افعال الشارع فيمكن ان يكون ذلك
ما يوجب جعل السببية في غير محبوبية الاثر بحكم اقتضاء اللطف وقد عرفت ان لا ملازمة بين حرمة
الاثر وعدم ترتبه على المعاملة ولا اشكال في ان النهي عن المعاملة من جهة عدم كونها مستتبعة للاثر
في نظر الشارع كما هو الشان في اكثر المعاملات المنهي عنها لنوعين الحكم بالفساد وقد نه بالنسبة الى المعاملة
ليس الا عبارة عن سلب اثارها التي يليق بها ولا القسم الثاني من العبادة المنهي عنها وهو ان يتعلق
النهي بها من جهة كونها بنفسها مبغوضة فالحكم هو فساد وقد فرقنا في ذلك بين القول بجواز اجتماع
الامر والنهي وعدم جوازه وذلك لان النهي تارة تعلق بقيد في العبادة وهذا هو الذي ادعى جمال المحقق
المحقق ره فيه الاجتماع مع اقتضاء النهي فساد العبادة مع احتمال وهو ان يكون متعلق الاجتماع فساد
العبادة التي تعلق النهي بها بنفسها سواء كان منشا النهي نفس العبادة ام غيرها ام غير ذلك وان
كان القدر المتيقن مما ادعى عليه الاجتماع هو ما تعلق النهي به بنفسه مع كون منشا النهي هو نفس العبادة

ولكن ما عدا المحقق في كلامه ما هو منتفي الخلاف فيه بين الظاهر انهم لم يشكوا في حالة اجابوا بكون الحكم هو الفساد
ولو واحدا وذلك لان النهي عما يتعلق بنفس العبادة انما دار ارتفاع الامر عنه ومن البين ان العبادة
بغير امر لا يتقرب بها حتى يحكم بصحته ومن هنا اطلقوا في باب الطلاق والمعيبة بحب الاول على الثاني وما يتراءى من
الفاضل القمي رحمه الله في الحدث في ذلك حيث قال بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وبعدم بقاء الآثار
المقصودة مما كان النهي عنه جزءا من المأمور به بحسب حكم العقل ولو كان حكم الامر فيه يقتضي عدم جواز
الاجتماع فانما هو بناء على الخلاف في الصغرى فانه ممن يقول بجواز الاجتماع هناك في جهته ان العقل
تحمل بشرط عنوانين بينهما عموم من وجه فانا اذا قال المكلف بتركه ان يتحقق صل ولا تغصب فيكون وذلك
المأمور به عنوان الصلاة والمنهي عنه هو عنوان الغصب وهما مع تفاوته على ما هو عليه في النسبة اقتضى
كون النهي عنه فردا من المأمور به فمن يقول بجواز الاجتماع وهو هنا ينفي الجواز بحسب الحكم العرفي فلا اذن بقوة
تقرب العقل وارجاع الى ان عنوانين متغايرين بينهما عموم من وجه ولا القسم الثاني من العبادة
المنهي عنها وهو ما يتعلق به النهي منها من جهة كونه مسلوبا للآثار فلم يظهر الحال في اقتضاء النهي فسادها
الفساد انه يكون للارشاد الى ... وعدم ترتب الاثر عليها ولا كلام في ذلك وانما الكلام في انه هل
يتصور فرق بين كون النهي للتحريم كما في القسم الاول وكونه للارشاد كما في القسم الثاني الذي يستفاد من
كلمات الفقهاء وهو الذي صرح به صاحب الفصول تحقق الفرق بينهما بعدم الفرق بين العالم والجاهل
في صورة كون النهي للارشاد فيحكم بالفساد مع الاتيان بالمنهي عنه سواء كان عالما بالنهي ام جاهلا
بخلاف ما لو كان للتحريم فانه حكم تكليفي لا يتوجه الا الى العالم اذ لا يعقل توجهه الى الجاهل لكن
الذي يساعد عليه النظر في التحقيق في ما نحن فيه عدم الفرق بينهما فيحكم بالفساد والنهي عنه وان
وان كان الاتيان به جاهلا في صورة كون النهي للتحريم ايضا نظرا الى ان الامر بالشيء الذي هو ... ارادة تعلق
به النهي ملحوظ ما عدا المنهي عنه الذي هو مبغوض ... يتعلق الامر به فالمنهي عنه خارج عن تحت
المأمور به ... فالمبغوضية حاصلة به غاية ما في الباب ان الجهل عذر له في توجه الخطاب الطلبي اليه

فاذا

فاذا ارتفع العذر وتبين ان الاتيان به كان مبغوضا لم يتعلق به الامر فلم يعتبر الا عن ظاهر ان العبادة
عند عدم تعلق الامر بها فاسدة بحصول ... وهو ان الصحة ثم ان ما ذكرناه من التفصيل والتصحيح انما هو
بحسب الكبرى ولا يجب الصغرى بمعنى تمييز المراد بالنواهي المتعلقة بالعبادات الواقعة في الخطابات الشرعية
فهو ان المحقق اصالة الحقيقة انما هو كون المراد بها افادة مبغوضية الفعل الذي هو العبادة من حيث هو
نفس المكلف بدون حيث ترتب الاثر عليه اذ الكلام انما هو فيما تعلق النهي ظاهرا بالفعل الذي هو العبادة
ولكنا نعلم قطعا ان تلك النواهي في الخطابات الشرعية بالعبادات ليس باعتبار كونها فعلا من افعال
المكلف حتى يكون النهي عنها كالنهي عن شرب الخمر واذ تعذر الحقيقة الاصلية فتتعين لها وجوه منها
ان يكون النهي للارشاد وبغير انها عما كانت عليه فلا يترتب عليه الاثر نهي عنها لاعداد ... مع ذلك ولا يكون النهي
للتحريم ... وان كان لدفع ... واذا فعلها المكلف بقصد التشريع او بقصد ترتب الاثر عليها فانها
ان يكون النهي للتحريم لكن لا لتحريم نفس الفعل بل لتحريم ترتب الاثر عليه بمعنى ان الاثر لما كان مبغوضا
... بالنهي عنه انه مبغوض له ولذلك لم يترتبه على المعاملة لحرم ترتيب ما يترتب عليها فكانه
قال ان الاثر مبغوض لي ولم ارتبه على المعاملة فلا ترتبه عليها فدل بالنهي على جميع ذلك فالحاصل ان
يكون النهي للتحريم لزيادة الحرمة التشريعية بان يكون المقصود من النواهي المتعلقة بالمعاملات النهي عن
ترتيب اثارها بقصد التشريع قال الاستاد وسمعت صاحب الفصول ره يستشف هذا الوجه في النواهي المتعلقة
بالمعاملات لاحتمال الاخير وان اختار ذلك مع استدلاله لنفيه الاطلاقات من جهة
تخصيص التحريم بصورة قصد التشريع في غاية البعد ضرورة ان مساقها انما هو لبيان الحكم الشرعي لا
الحكم الفعلي الذي هو الحرمة التشريعية كيف وقصد التشريع بالمعاملة فرض نادر لا يناسب حمل الخطابات
عليه وبعد التحريم على هذا مع هذا ينفي الوجهان الاولان ويعلم ان الارشاد ونفي ما ذكر للنهي
في التحريم نفسي حقيقي بالنسبة اليه الا انه حمله على التحريم لا بد فيه من نفيه بالاولى وقت المعاملة بقصد
ترتيب الاثر عليها فيدور الامر بين المجاز والتقييد والتقييد اولى مع القاعدة ترجيح الثاني على الاول

لكنا ندري المعنى عليها عند قضاء الفهم العرف يجد فيها كلها هو الظاهر فيما كان فيه ثم انه يدل على ان المراد
بالنواهي المتعلقة بالمعاملات ليس هو النهي الحقيقي الذي هو التحريم او الكراهة التنزيهية حيث هو منسلخ
من افعال المكلف كشرب الخمر مثلا اذ ورد ان المتعلقة من ساحة الالفاظ وهو به فيها فالمراد
بالوضع واضع الحقيقة لا يتغير عنه تعالى في باب الظهور العرفي وكذلك اذا راجعنا العرف وجدنا اهله
لا يفهمون من النواهي المذكورة تحريم الفعل حيث هو فعل وبيع قيام الظهور العرفي على خلاف
اصالة الحقيقة فهو يعزل عن حمل الامر عليه ورد السيد على تعلق الظهور المذكور ان المركوز في اذهان
عامة الناس انما هو ترتب الاثار المقصودة من اقسام المعاملات عليها فيتوجه النهي الى مسلوبية الاثر
منها عند الناس ولا نادرة ان ما هو مركوز في اذهانهم من الاثر هو ترتب ما يستحق النهي منها نظرا الى
انطباقات الشرعية عليه بحسب طريقة اهل العرف واحتمالهم ثانيا انه قد تقرر في بابه ان الامر عقيب
الحظر المتيقن او المظنون او الموهوم كما يفيد رفع الحظر واثبات اباحة كذلك النهي الواقع عقيب الامر المتيقن
او المظنون او الموهوم يفيد رفع ذلك الامر فكذلك قوله عليه السلام اذا خلق الماء لم ينجسه
شيء يفيد رفع الحظر المدلول عليه بقوله تعالى وحرم الربا فكما ان النهي في هذه المسألة من قبيل المتيقن
الذي المدلول عليه بقوله تعالى احل الله البيع والذي الحقيقي بالنهي في هذه المسألة من قبيل المتيقن
على ما ذكره الفاضل التوني في كون النزاع فيها محققا بما ورد في الشارع مجتهد صحته ولا على ما ذكرنا
النزاع في كفاية احتمال الصحة بمقتضى الاستصحاب وغيره على ما ذكر دليل فيما ورد فيه مجتهد صحته ولا اشتراط فيقال
هناك احتمالها والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان مناط السابق انما هو جريان الخطاب عليه
على ما هو المركوز في اذهان عامة الناس من دون مدخلية تحقيق الشارع ومناط هذا الوجه كونهم وجدوا
الرخصة من قبل الشارع او توهموا صدورها منه ثالثها انه استقرأنا ما تعلق النواهي المتعلقة
بالمعاملات بالسبب ما لم يحرز فيها ما توجه النهي فيها فيه العامة من حيث هي فيما قال
المكلف كشرب الخمر مثلا وما ذكرناه شامل لذلك سابقا في البيع في حال الاضطرار فانما هو على وجه

الاضطرار

الله تعالى والله تعالى ظاهر ان النهي عنه انما هو باعتبار ترتب الاثر عليه قال الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده فان الله تعالى نهى عن التصرف في مال اليتيم الا على الوجه المذكور
التوريتة غير قاصرة ترتب الاثر فانه ظاهر انه غير محرم ولو سلم فوجود الدليل على اشتمال سنة نبينا صلى الله عليه وآله على ما يفيد في اثبات الحكم
بالجواب راجعا الى ما ذكرناه في كلام السيد المرتضى رحمه الله قال بعض علمائنا ان الله تعالى لم يزل يوسيه بنا
بالنهي عن الاضرار بالوالدة كالنهي عن الاضرار بالولد وغيرها مما نهى الله عنه من الاضرار وشرعا ان الله تعالى
ناقد نسخ الجواز وتستكشف من ذلك ان العلماء سلكوا ذلك المسلك في جميع انواعهم ووجدوا ان المفهوم من النواهي
المذكورة عرفا ليس الا تحريم الفعل من حيث هو فحينئذ ذلك لا يستلزم الصحة وخاصة مع الاجماع على الفساد في
بعضها موثقة ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليهما السلام قال سئلته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك
لسيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عيينة وابراهيم النخعي وجماعة معهما
يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا تحتاج له الى اجازة السيد فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده
فاذا اجاز فهو جائز دلت على ان عقد العبد بغير اذن سيده ليس بفاسد في نفسه فضلا عن الاطلاق
ذلك بوجه وقال عليه السلام في صحيحة اخرى عنه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر عليه السلام انما اتى شيئا
حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله وان ذلك ليس باتيان ما حرم الله عليه في نكاحه في عدة
وشبهها بوجه الدلالة انه استفيد من كلامه عليه السلام ان النهي المتوجه الى المعاملة قد يكون بانه صدر بحال يكون عليه نقص
في جهة الحرمة منها فيكون النهي عنها كالنكاح المعتدة وقد يكون لامر خارج لا يكون فيها تلك المعاملة
المنهي عنها كالنكاح المملوك بغير اذن مالكه فان المحرم انما اقترن في تلك المرأة بالنكاح في الوجود الخارجي فانما
يفيد الفساد وبلاحظ الدليل الثاني فانه يفيد ذلك وذلك ظاهر ان ادلته ذلك منوط بما لا يتوجه النهي الى العقد
من حيث هو فمتى يجب باعتبار ترتب الاثر والا فمجرد حرمته العقد لا يقتضي انتفاء ترتب الاثر المترتب
الدخول في حال الحيض كيف يوجب استقرار المهر مع حرمته لنفسه وهو هذا المتوجه يكون مفهوم قوله عليه السلام انه لم يعص
الله بل عصى سيده انه لم يعص الله في اصل النكاح فمن حيث هو نكاح وانما عصى سيده بالتصرف في ملكه فمن دون
اذنه فالنهي هو امر خارج عن النكاح متعلق بنفس الوجود الخارجي فهذا وذكر الفاضل القمي رحمه الله بالجواب الدليل الثاني على

ذلك ما لا يخفى على المتأمل

اجاز نكاحها فان ذلك ليس بمعصية لله وانما عصى سيده فاذا اجاز نكاحها فهو جائز

قال الله تعالى

٢ لا يخفى

وارد عليه بان عصيان السيد عصيان الله تعالى

بل يفيد خلافه لما تقدم من ان الاذن في عدم الاذن جائز وعليه بنا فقرر نا من وجه الدلالة يتم العصيان على حقيقته غاية ما في الباب انه يلزم التقييد بان يكون نفس عصيان الله تعالى بسبب اصرار العبد على المعاملة وفي المقرر في محله انه اذا دار الامر بين المجاز والتقييد قدم الثاني وثانيا ان المراد بالاذن المثبت في قبال العبد هو الاذن الصادر من الله تعالى بتوسط النبي او الوصي الوارد عليه لئلا يكون هو الترخيص بمعنى الاباحة التي هي حكم تكليفي ولئلا يكون مجرد بيان الحكم الوضعي الذي هو ترتب الاثر على المعاملة الفاسدة والاذن هنا ان يكون على وجه الخصوص بان يكون له تعالى رخص العبد في التزويج والدخول بسيده او يكون على وجه العموم بان يكون له تعالى في ذلك على الاذن في النكاح والاذن في العقد الفضولي بشرط ان اراد الترخيص على وجه الخصوص فهو ظاهر لان الاذن في ضرورة ان نكاح العبد بخصوصه بدون اذن السيد حرام فالاذن فيه من الله تعالى بما يصح الدخول فيه بعد اجازة السيد على ما فصله الخبر الثاني فهو حكم كما ان ايقاع العقد الفضولي مع تعليم وتسليم حكم مع تحقق الفرق بين العقد الفضولي بمجرد ايقاع عقد العبد لملك يكون عقد العبد بنفسه بمقر نا في ملك الولي فيحتاج الى الاذن لنفوذ عقده الفضولي اما نفسه ليس بمقر نا في ملك الغير وان اراد ان المراد بالاذن بيان الحكم الوضعي فقط وهو كون شيء هذه العلاقة ما يترتب عليه الاثر فقيه اورد ان استعمال الاذن في بيان الحكم الوضعي خلاف المعهد الواقعة بين العصيان وثانيا ان ذلك يستلزم التفكيك بين شق ذلك الشيء الواحد على اعتباره في العصيان المتعلق بسببه الاذن لزم ما ذكره ان يكون المراد من فعل العبد

حائري تبريزي عليه الاثر دام برکاته السيد عليه وهو كما ترى بعيد في الغاية كما ان هذا الذي حاصل بالغه قوله عليه السلام انما اتى شيئا حلله الله ورسوله لعمري حاصل ما قرره الله عليه في نكاح في عدة وشبهه وان اراد ان المراد بالاذن هو الترخيص على وجه العموم بان يكون نوع المعاملة مرخصا فيه فيكون الفرد الذي تعلق به النهي مرخصا فيه فيرد عليه نفس ما ذكر في النكاح في العدة وشبهه انه ايضا فرد من الفرد الذي تعلق به الترخيص فيقع التعارض في نوع النكاح بقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم فانكاح في العدة ايضا مرخص فيه لعموم النهي عنه بالخصوص وقد حكم عليه بالفساد فنقضي من ذلك كله ان الوجه ما ذكرناه من التقرير وليس مرادنا التمسك بالاذن بل يكون النهي المتعلق بالمعاملة حقيقة في ارادة الفساد شرعا كما يراه بعضهم بل نستكشف من فهم الاصحاب رضي الله عنهم من قوله عليه السلام في ذيل صحيحة زرارة في اصل النكاح كان عاصيا تقريرا لمعصوم عليه السلام على ذلك بالنسبة الى حرمة المعاملة بحسب الله حتى ان ذلك مما يستفاد من العرف بمعونة ما ذكرناه من اصالة عدم وضع جديد في الشرع وبما ذكرنا ظهر ما في تقريرات بعض الاعاظم قدس سره من ايراد ما ذكرناه من التقرير وما في الاستيفاء بما في تقرير الاستاد ويكون ذلك اقرب الى السداد فيما هو المقصود من تنقيح حقيقة المراد فنقول لا يمكن ان يكون المراد بالاذن الترخيص بمعنى اباحة الفعلية اذ من الاحكام التكليفية واراد به بيان الحكم الوضعي الذي هو صحة المعاملة والاذن دال لتعدد الوجهين احدهما ان يكون الاذن اباحة في قبال الحرمة تعالى على وجه الخصوص بان يكون لبعض الناس كما في تزويج العبد بدون اذن سيده وهذا الوجه مما لا ضعف والفساد فيه لكن ضرورة عدم شمول فعله ذلك بحسب الشرع غاية ما في باب الاجازة السيد يفيد عقده ترتب الاثر عليه ثانيهما ان يكون الاذن اباحة في قبال حرمة على وجه العموم بحيث يشمل محل البحث ايضا فيكون مراده من قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم ما يعم شمول حكم العام للعبد ايضا وهذا ايضا لك بقية في ضعفه ضرورة عدم شمول حكم العام له لكونه مخصصا بحكم قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهو كلي على مولاه فقد ثبت له ان الاباحة بالمعنى على وجه العموم ايضا والثاني ايضا يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد بيان الحكم الوضعي على وجه العموم

شهر ما دل على ان النكاح سبب لسقطة العادة على المعقود عليها وترتيبا اثار الزوجية على ذلك وهذه
الوجه يتجه على المورد لعدم الدليل على استعمال العصيان في عدم التمكين بالجملة
التي هي من احكام الوضع حتى يعد بعدم تمكين انثاك عدة صحيحة اثناك انه يلزم التفكيك بين عصيان
الله وعصيان السيد اذ لا يتجه في اثبات العصيان بذلك المعنى بالنسبة الى السيد اثناك ان النكاح
في العدة الرجعية حرام على النكاح فيلزم ان يكون صحيحة على ما ذكره من حيث الحكم بصحة النكاح على وجه
انه فاسد من قبيل اثر وقد حكم عدم كفاءه ثانيهما ان يكون المراد ببيان الحكم الوضعي هو على وجه العموم مطلق
بدون ان يكون هناك قاعدة عليكم يقيم ما وقع بها تحقيقة بصحة وذلك كان عقد الفضولي عقد
مشتمل على الشرائط حتى اثناك عدم رضى المالك فاذا اجاز فقد كمل جميع ما يعتبر في العقد وحكم عليه بالصحة شرعا
وهذه قاعدة شرعية متحققة بصحة بالنسبة الى ما لو تزوج العبد فعليكم يقيم بها وقع هذا فيكون من العصيان المنفي
اثناك يتجه بالنقض بصحة بالعقد في القواعد الشرعية فمن توجه توجه بكون النفي يكون محمل المنفي انه
لم يات بما يقتضي بصحة في حق الله تعالى بالعقد والظاهر ان مراد الفاضل المذكور هو هذا الوجه كما
لا يخفى على من تامل في تضاعيف كلماته ويتجه عليه ايضا ان استعمال العصيان بهذا المعنى بصحة في القواعد
الشرعية عام وانما بسبب غير معهودة الوقوع وثانيا انه ليستلزم التفكيك لعدم امكان اعتبار هذا
المعنى بالنسبة الى عصيان السيد وان لم يتوجه عليه النقض بالنكاح في العدة الرجعية بصحة بالنسبة
اليه على القواعد مختلفة حاذكرناه الى الوجه ما ذكرناه من التزام التفكيك ترجيحا على وجه الجواز دون رفع
به التناقض بين نفي العصيان بالنسبة الى الله تعالى واثباته بالنسبة الى السيد ما عرفت من انه يقول
على نفي الحديث على ذلك انه لم يعص الله في المعاملة من حيث هي معاملة وانما عصى سيده بذكر خارج
وهو التصرف في ملكه بغير اذنه فالمنهي عنه امر خارج ينطبق على المعاملة في الوجود انما هو قد ملك

بعض محققي الاذكياء في رفع التناقض بين شطري الحديث سلكا آخر وهو ان المراد انه انه لم يعص الله
في الواقع وانما عصى سيده بحسب الظاهر والوجه في ذلك ان الفروض على ما يكون ان يستفاد في الحديث

ان السيد كان ممن يحتمل اجازة السيد وقد تحقق في حقه ان اذن اجازة كما خفية لدى الناقلة في حينها
فقد تحققها فيكشف انه لم يعص الله في الواقع وانما كان عصيانه بحسب الظاهر الذي هو عدم اذن السيد
وذلك وان كان خبرا بالنسبة اذ لا اجازة انما تؤثر في الحكم الوضعي فتكشف عن صحة العقد والاثر له
في الحكم التكليفي فقد ترفع الحرمة وقد تكشف عن انشائها بعصيان السيد بحسب الواقع حاله ما عرفت منه
في الفرض المذكور فقد تم ما ذكره من توجيه وقد تلخص من جميع ما تقدم ان النهي في العبادة يوجب الفساد
مطلقا سواء تعلق بنفسها او بامر خارج عنها متحد معها اتحادا انضماميا او اتحاديا فيما في حيث هي
معاملة انا وقف على ما ان تعلق بامر خارج ينطبق عليها في الوجود ان رجع الى ذلك وان تحقق الظهور للنظر
في الحكم العرفي انما هو توجه النهي الى المعاملة من حيث هي معاملة وهو العقد باعتبار ترتب اثاره دون العقد من
حيث هو فعل من افعال المكلفين وهذا لا اثر من حيث هو ولكن ذلك انما يتم في النهي اللفظي وامّا اذا ثبت النهي
بالدليل كما اذا قام الاجماع على تحريم معاملة بعينها ذلك فلا ظهور للفظ يعول عليه فلا بد من التوقف والرجوع
الى الاصول وحقيقتها العصمة وههنا اصل قاعدة المستفادة من الكتاب والسنة على ما مر اليه الاشارة
القرار بالحقيقة بصحة المعاملات فحيث ان قاعدة المذكورة مطلقا انه يدل النهي على الفساد فلا كان ذلك
مناقضا للحقيقة بصحة المنهي عنه والملازم منتف فكذا الملزوم اذ التناقض والملازمة في العبادات بالجواز اجماعا
الامر والنهي وفي المعاملات فلانه يصح ان يقول بعينك عن البيع الغرري بعينه اشد ولو فعلت لعاقبتك
لكنه يصح به الملك وفيكون مناقضة الحقيقي بصحة العبادة للنهي عنها حاليكا وثيقا بالبديهة ما الحكم بانتفاء
الملازم فجزوم في صحة السبب وفي المعاملات فان توجه اليها باعتبار كونها فعلا من افعال المكلفين لم يكن
الحقيقي بالصحة مناقضا للنهي وان توجه اليها باعتبار الاثار سواء اعتبر النهي للاثار شرعا ام للتحريم
كان مناقضة الحقيقي بالصحة للنهي في الموضعين لتلازمها بيد ان نكار ما الحكم بانتفاء الملازم
فيما كان ايضا حاله وجه له وكانه اشتباه الامر على المستدل في توجه النهي الى المعاملات في حيث هي فعل
من افعال المكلفين وخلق الكلام على وجه الله طلق غفلة عن حقيقة الحال وبالجملة فلا وجه للحكم

بانتفاء المقتضى مع وجود المقتضى والجواب يعلم من الحجة المذكورة بمنع الملازمة لان قيام الدليل الظاهر على شيء لا ينفي
المقتضي لجواز ان يكون الدليل ظاهرا غير مراد ويكون ايقاع القرينة الصارفة عما يجب الحكم عليه عند التجرد عنها واردا عليه فاحسبه ايضا
بان المقتضي

ليشهد بما انه وقتيا لم

وتوضيحه ان مقصود المستدل عدم تحقق المنافات بين مقتضى النهي والمقتضي بالفتحة وجعل المجيب المقتضي قرينة
على صرف النهي عن ظاهره النهي عن افادة الفساد والتزام بكون المقتضي مقتضيا لفساد ذلك حكم القرينة الصارفة
اذ لو لم يكن منافقة لما صح حقيقي بلفظ لم يكن بها قوة صرفه عما وضع له لان مؤدى القرينة صارفة عن ارادة المدلول لم يكن
منافقة لمن لم يسمه الوضع له كيف يصرفه عنه ومن اجل ان قرينة عما انه لا منافقة بين النهي والمقتضي
بالفتحة دال سياق الجواب بيقين ان المجيب بصدد بيان عدم وجود المنافقة بعد تسليمه حجة القول بدلالة النهي على
الفساد في العبادات والمعاملات مستفادة شرعا ان الدليل اجمالي اللفاء فانهم لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد
في جميع الموارد وجيب عنه بالمنع من قوله تكون مستفادة النهي عادة فحسب فمن اين لمن يدل تفصيلي مجال
لدعوى انقاده وافراده باختصاص الدليل اجمالي ببعض اقسام ما تعلق به وهو العبادات وما تعلق بنفسه دون ما خارج
عن المعاملات مع كون تعلقه بها باعتبار ترتب الاثر شرعا عليها اذا كان المتعلق نفس المعاملة مع قطع النظر عنه
واذا كان المتعلق هو الاثر فالدليل اجمالي في اقتضاء الاختصاص وذلك يقتضي في اطلاق النهي بين وثانيه بان الدليل اجمالي
لا يصلح في خصوص الشرع ما يجب الشارع على حقيقة في ذلك كما نسبه بعضهم الى السيد ره او يكونه قدرت على النهي
ذلك دعى استدل اثبات ذلك ما ادعاه في المدارك تبعا ان الاثر يقتضي الصحة ما هو اعم من
دلالته على الاثر فراجع او النهي يقتضي او يقتضيان متقضا يقتضيان فيكون النهي يقتضي الصحة والفساد
والجواب بعد الاغماض عن كون النهي ليس يقتضيان لما مر بدون يقتضي كذلك ومن ذلك ظهر الفرق بين طلب الفعل والنهي طلب
الترك فيها متحدان زمانا ينعدم وجوب اختلف حكام المتقابلان بجواز اجتماعهما في زمان واحد كما اشتراك
الحرارة والبرودة في ما شاكلة بها واجابه صاحب المعالم ره بعد التسليم عن هذا الجواب وتسليم اختلف

المتقابلان

المتقابلان في الحكم بان يقتضي

ونحن نقول به وبتبعه في ذلك ان فاضل القمي ره وان كانت جنسية بانه بدوجه

هذا الجواب بعد تسليم لزوم اختلف حكام المتقابلان في الاقتضاء اذ لا نسلم عدم الاقتضاء اذ يكفي في اقتضاء المنهي عنه صحة
بذلك اختلف في الامر والنهي في الاقتضاء حجة القول بدلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات بحسب الشرع
واللغة اما ان الدليل اجمالي دفيه او دليل تفصيلي فان كان الاجمالي مع عدم اقتضاء النهي الفساد في العبادة بحسب اللغة مما يقتضي
الفرض بعدم ذلك وثانيا ان استدلال العلماء على الفساد بالنهي عنه مستندة الى اقتضاء اللغة وهو في بذلك كما ان الظاهر
عدم رضى المدعي الثاني انه لو لم يقتض اللغة النهي فساد ما تعلق لزم من نفيه المستفاد في النهي حكمة يدل عليها امر وهي
بمثوبة النهي هو يقتضي الحكم باللغة المستفاد في الامر حكمة يدل عليها صحة المتعلق واللازم باطل بدل الكتاب الكتابي الملازمة
بين النهي والفساد وبين الامر والصحة تعارضا وكان النهي عن عبادة يقتضي النهي عنه ويلزم ذلك عدم صدور النهي عن الشارع لغوه
عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فنواه باتيان صدوره عن نفوذ نفاذه عن صحة المعاملة عن نفسه ما تقدم
لم يكون الزايد في مصلحتها مصلحة خالصة اذ معارض لها في جانب الفساد كما هو المفروض فوجود النهي
يدل على انتفاء مصلحة المعاملة مساوية لمصلحة النهي او راجحة عليها وان كانت حكمة النهي راجحة فالصحة ممتنعة لعدم
عن المعاملة بقاعدة مصلحتها ما هو يقدر ما في مصلحة النهي لم تشتملها على زيادة وقدر رجحان فوت ذلك الصحة
عن نفسها يبقى هذا القدر من رجحان مصلحة النهي مصلحة خالصة لم يعارضها شيء من مصلحة الصحة فيتم كلامي في وجوه
المذكورة لم يبق حال لاثبات حكمة بالثبوت والصحة وذلك ما ذكر من انتفاء اللازم وفيه ان رجحان مصلحة الصحة
النهي الذي مؤديه الحكم بالتخيير يقتضي مرجوحية ترتب الاثر الذي هو حكم وضعي بالنسبة الى عدمه لما مر في ان
يكون ترك الفعل اذا ادى الى فعله ويكون ترتب الاثر بعد الصيان وازالة باب الفعل راجح في عدم ترتبه
ما لقاما ان شيئا ان حجة في حضور بين الشرع واللغة في حضور المعاملات وهو الحق الطباطبائي ره وذلك
حيث نفي الريب عن اقتضاء النهي في العبادات بطلانها وحكم بعدم اقتضائه فساد المعاملات بحسب اللغة واثبت
اقتضاء ذلك في بحسب الشرع بشرط ان يكون متعلقه بالنهي عنه بعينه كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات

او وصفه اللازم كجميع الادلة والنابذة والناضح والفاره ثم قال واذا كان الامر فارجع عنه بفارق بأيه كما يجيء وقت النداء وفي الذي عبر بانه مدة يقيض الالف ثم قال وقد صرح الشهيد ره في قواعده بهذا التخصيص واختاره المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد المورد مذكورة في تضاعيف كلامه الدليل الاول دعوى الاجماع والثاني ان نقض الدليل على ما هو مقصوده من اقتضاء النهي فساد المعاملة ثم ناقش بتخصيص ما له وعليه نقول كيف يمكن ان يكون مراده ره ان النهي نقض شرعي لارادة الف وبالجملة المعاملة فتوحقيقة شرعية في ذلك كما نسب ذلك الى السيد المرتضى ره ولكنه في غاية البعد من شكله لان اثبات الحقيقة الشرعية في الالفاظ المتعارفة المدارية على حاق فيه اثبات جر الظلم ما عرفت سابقا بكيف يتجه دعوى ثبوتها في مثل هذه الالفاظ التي هي من شاط الكلام فيها حال البيعات خصوصا مع اعتبار تعلق النهي بخصوص المعاملة ليساعد تقييده بقيد خاص وهو رجوعه الى نفس المعاملة او وصفها اللازم ويمكن ان يكون مراده ره ان اشتهار استعمال النهي الوضعي بالتحريم فيما ذكر من الموارد ونحوها في التحريم يفيد بالغلبة مجازا من باب استعمال المطلق في المقيد ويمكن ان يكون مراده ره ان اشتهار ترتب الالف على النهي وجعله مدارا شرعيا له في النواهي المتعلقة فيما ذكر وهذا هو الذي يخطر فيما ينفع عند الدليل عليه اذا عرفت ذلك نقول قد تقرر ذلك ان من جملة ما تمسك به على الفساد بالنواهي على الالف وجيب عنه تارة بمنع الاجماع كما اجاب به الفاضل القمي ره في شرح المقام واخرى بان الالف في المكاسب انما تترتب على النهي والعلماء لم يفرقوا بينه وبين غيره فاذا افتوه بفساد البيع الخمر من النهي المتعلق به واما افتوه من قوله ع ثمن الخمر سحت المفيد لعدم انتقال الثمن الى البائع بالبيع الفاسد بالقياس على الالف وفيه ان هذا القياس لا يفيد غير ما ينتهي من ثبوت الاجماع في الجملة فيما ذكر وناه من الموارد وهذا لا ينهض بالف في الجملة بكل الصور فانه في الجواب ان الالف مستندة الى فهم العرف فيما يفيده من النواهي ما عرفت من ان السيد يدعي ظهور ما في افادة ذلك فاستندوا في فهم العرف فيما ذكر وناه من جملة خصائص افادتها بالشرع الثاني ان المستفاد بفظة يكفي فيها بالفساد الا ما حكي عن قول ابي الجزء فانه اجاز الشهيد ره دال له بكون النهي شرعيا مفيدا الفساد في المعاملة بالشرط المذكور كان يفيد

بفظ

بفظ المتبع في جميع الالفاظ وفيه ان المستفاد ان كانت بفظية فان الاستناد والا كان فهو في ابي الجزء الذي ان الرجوع الى ابي الجزء لم يعلم مفيد ثم خصائصه بالجواز ثم يمكن في الوصول الى حقيقة الحال فيها والا الكليات التي يشترك فيها جميع البيعات وفيها النهي فقد وجه الرجوع فيها الى ابي الجزء بل يدل فيها على انه اجتهاد وتخمين وحدسه فانه لا يعلم المتفاهم بحسب العرف ضرورة تفاوت الكثير في ذلك الا ترى ان النهي ان اذا دل على الفساد في نفقة اذا دلت على جواز وبعض هيئتي صار في جميع البيعات جاريا بين صار ان الامر وبعض ذلك فانه لا يجوز فيه جواز ترك الامور بما ما تلبسا فانه ضرورة ايسه في الامور في اتباس بقابلة ارباب النفق كيف ويلزم ان الامر على ذلك لزم عدم البيع في اكثر مساكن الا صول المتعلقة بالبيعات لكون الامر حقيقة في الوجوب اذا مستفاد الا دلة اجزء جابة فيما يشتبه فيها يشتبه نفس المسئلة الذي كرة ادعى بعضهم الامر للاجماع على كون الامر حقيقة في الوجوب بين الحال ما ذكرناه من لزوم الاجتهاد والبحث عن فهم العرف فيما يتبين فيه ذلك من الموارد التي يشترك فيها جميع البيعات كواد الحلف وبعد ترجح انتفاء اثر النفي الثالث الاجماع الفقيه لذلك وقد ذكر ره الجزين البيعين ثم بعقبها بثبات حكاه بقوله وما رويه في الكافي في الحسن بابراهيم هاشم ومحمد بن الحسين عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوج بغير اذن سيده اعاص الله تعالى عاص مولاه تلك حرام تعالى ما ازعم انه حرام تعالى له ان يعطي ذلك الله باذن سيده فهاد الله رباه حسب الفضول بالهمزة في الاستدلال بهذا الخبر نظر اما انه يدل على ان المقام ثمرة اصلا ان ما شئ عن كونه عصيان الله تعالى بعصيان سيده وفي الحرمة ذلك انه لا فرق ان عبد الله تعالى ما يعصيه عباد ربه وتطرق النظر في الاستدلال به انما هو فهم الراوي وما كان مركوزا في نظره من لزوم الف وعصيان الله تعالى بالمعاملة لكونه معروفا لديهم سيما عبد حنظلة ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما كانوا يحكمون بالف وبتنف واما الحرمة واما بانه تمة عليهم السلام كانوا ينافون فهم مشئ الراوي اذ الحكم الموصوف هو عصيان حتى يفيد كما صرح به ما جاء نفي عبيد السيد تعالى المستلزم للحكم بالحرمة لصحة ما يشئ ذكره للجزاء حيث ما يسبب ان يشبه السيد وكيف كان فالجواب عن التمسك بالذي جاء ثبات الادلة شرعا وجهان احدهما انها لا تفيد كون الادلة مستندة الى الشرع وانما هي

في جهة فهم العرف فنقول ما اقتضته الاخبار انما هو فهم العرف فهي بمنزلة ما يفهمه اهل العرف في النواهي سيما
بقرينة ما تبين من تحقق الكثير العرفي في ذلك وما اتى في الاخبار وقد رفعه حتى يتم ما ذكره من المقال ثانيها
ان الاخبار المذكورة لا تقتضي بإفادة حضور من ادعاه من كونه افادة النهي لفساد المعاملة في صورة تعلقها بما يفيتها
او لوصفها اللازم بين بشهد غير ذلك من انه قد قام بين يقين بعضها بجزئية النكاح في العدة وفساده مع ان توجيه النهي
الى النكاح المذكور انما هو لوصفه المفارق لجميع اجزاء بعضه في العدة بينما كان تعقب العقد العدة فيه منحصرا
فيما يقتضي التحريم نافذ وبين غيره مما لعقده وهو الوطء المعقب البهتان ما اوضحه الفاضل المقدس في قوله
ان المعاملة حرام لغير عين الشارع

والوجه في ذلك انتفاء امتناع عرفا

في القسم الذي دل النهي وتناوله الفاضل المذكور تمام ما ذكره في الفوائد وفيه اولا ان تخصيص المذكور حاله اثر له في
الاحكام الشرعية اذ ما من مورد ورد فيه مقتض للصحة مناقض للتحريم الا وقد ورد فيه تخصص غير مناقض له
فإنه ما من مورد الا ويرد المقتضي المناقض للتحريم بالنهي لكن يتبعه المقتضي المعارض المناقض الوارد

في بيان

في بيان جنس العقود او انواعها او اصنافها فما فارق منها او فوقا بالعقود مقصودا صحيحا البيع يقتضي الصحة جائز
بين المسلمين بالنسبة الى مورده او دال على ان البيع بسبب الملك بالنسبة الى ذلك المورد وهكذا وذكر
الفاضل المقدس مثالا لغير المناقض للتحريم من المقتضي للصحة قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا وهو يقتضي
ما فيه ذلك وفيه ورد في مقام مشروعية الخيار فيما كان البيع قد وقع صحيحا لدى مقام بيان الحكم بصحة البيع
فهو دارد بورود حكم آخر وهذا مساس له بما نحن فيه وثانيا ان ما ذكره مثالا هو المناقض للتحريم من
مقتضى الصحة من قوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض بين في جملة ما يدل وجوب الوفاء
بالعقود ناظرا او وجوب ترتيب الآثار عليها وذلك لا ينافي حرمة نقض العقد فلو قدر ان جميع افراد البيع
ما خرجه الله تعالى بالحكم ذلك منافيا لوجوب ترتيب الآثار مما دل عليه قوله تعالى اوفوا بالعقود وكذلك
قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض فلو كنا في مقام مشروعية ترتيب الآثار ودينا في حرمة نقض
العقد ورد ما يورد في المستدل بان قوله تعالى اوفوا بالعقود يقتضي ترتيب اصحها الحكم التكليفي وهو وجوب
الوفاء بالعقد والاثر هو الوضعي الذي هو كون العقد سببا لمقتضاه فاذا ارتفع الحكم التكليفي بالنهي تبع
الحكم الوضعي فلا يلزم صحة العقد وانت خبير بما فيه لان الحكم الوضعي في نحو ذلك لا يلزم الحكم التكليفي الذي
هو المعنى المطابق لكونه مستفادا منه فلا وجه لبقاء اللازم بعد ارتفاع الملزوم المطابقي وثانيا انه مع تقدير
ارتفاع تعقب العقد بالنهي لا وجه للتعويل في الحكم بالفساد الا ان صحة ترتب ما يصح ان يقتضيه
فهذا السنده ايه ولغيره اثر ذلك عند قيام دليل اخر على الصحة فيرد على انه ان كان هو المستند ويحكم بها
وهذا غلط اذ التعارض بين الدليلين لو كان المستند هو النهي حيث يقضي بين النهي الذاتي والوضعي وهو شرعي
العبارة الاخبار المذكورة وقد ضم ذلك انه قال بعدم اقتضاء النهي للفساد في العبادات ثم قد عقد نظرا
الى جواز اجتماع الامر والنهي وبالتقائه الفساد ونهيا عنا تحقق الثاني بجميعه هذا في العبادات واما في المعاملات
فاختار فيها التفصيل بين الذاتي والوضعي بعدم اقتضاء الثاني للفساد واقتضاء الاول له بشرط كون

النهي اصليا بدليا والمراد بالعرضي ما لم يكن بسبب اصلي جميع ما ليس بمحرم لعينه لجهة عدم اذن المالك
وبهذا ظهر عدم صحة نكاح الامة بغير اذن سيدها لكونه منافيا لحقوق المولى ويجيء ما يتعلق بهذا المقام في الاخبار
انظر الى قوله في صحة نكاح العبد بغير اذن سيده لكونه لم يعص الله وانما عصى سيده يفيد ذلك اذ لو كان عصيانا
الله تعالى لحرم ذاتا وعصيان السيد بالنكاح من دون اذنه قد لا يتعلق حق السيد به وهو المولى
هذا بالنسبة الى النهي الذاتي وهو على اقتضاء اما النهي العرضي فيشترط كون النهي اصليا بدليا فانه وان كانت الاخبار مما يفيده بمقتضى
الوضع بالفظ انهى تفرع الى اصل عدم صحة النهي التبعي لقاعدة الاصل والجواب بانا نعلم استفادة ذلك
في عدم اقتضاء النهي فساد العبادة بمطلق لغة وعقلا ونحوها قد مناه في مسئلة اجتماع الامر والنهي وانا نعلم
تمسك به في عدم اقتضاء النهي العرضي فساد المعاملة فيما نحن فيه الاخبار على ذلك فنقول ان مناط الوضع ان
عدم اقتضاء النهي العرضي الفساد كان اللازم عدم فساد نكاح العبد في صورة لحوق الاجازة فيما نحن فيه
وعدم لحوقها مع انها ناطقة بالصحة على تقدير لحوق الاجازة والفساد على تقدير عدم لحوقها مخالف بمقتضى
الادلة مدلول بها على عدم اقتضاء النهي العرضي للفساد مع تحقق اقتضائه له في صورة عدم لحوق
الاجازة وانت اذا تأملت في الاخبار بعين البصيرة وتنادلت مساقها بيد غير قصيرة لم يبق
لك ريب في ان مؤديها انما هو تخصيص بين النهي المستقر اثباته الذي يدل على تنافيه بدوام الزوال وهو النهي
في قبال ما سيجيء انه وقع التعلق به بالاذن صالحة وبين النهي المتزلزل الذي هو في معرض الاذن فيحمل ما
شك في انه من الاول ضرورة ان حكمة الله تعالى في تشريع القضاء الذي يدور مدار تشريعه ان يعرف احكام المولى
في ارامهم وانواعهم فقد انادت الاخبار ان ما كان من النهي ثابتا مستقرا وهو نهي الله تعالى يفيد الفساد
اذ مستقره دائما ما لم يكن بعذه الاذن ثابتة وهو نهي المولى فهو عدم استقراره وتطرق البطلان اليه بحكم
عليه بافادة الفساد بمجرد تعلقه بفيده كما اذا استمر دوام وتعلقه بفيده كما اذا تبدل بالرضا والاذن اجازة
وذلك اذن قوله عليه السلام فذلك الى سيده ان شاء اجاز فان شاء فرق بينهما وبعد استقرار الفرق
ان الاخبار بتقدمه ما اختبرناه من كون النهي عن المعاملة يفيد فسادها اذا توجه اليها لا العنوان الخارج
منطبق عليها وذلك اذ نهاها وان كانت ساكتة عن حكم العنوان الخارج فحكم فيه بعدم الفساد

يتحقق

يتحقق القاعدة انما انما تفيد حكم توجه النهي اليها في صورة عدم الزوال سواء كان توجه اليها بعينها
او بوصف مفارق وحكم الوصف المفارق وان لم يصرح به فيها انما انه افاده التشبيه بنكاح الامة وانت اذا
تأملت ذلك وامعنت لم يبق ما ينفع التعرض له فاذهب اليه ابو حنيفة وصاحباه ابو يوسف ومحمد
الحسن الشيباني في احكم بعدم الصحة وتبعه على ذلك جماعة من المتأخرين منهم صاحب الرياض والمهذب البارع على ما
قرح فيه وقال انه فخر المحققين وهو ظاهر الكافي وسعد المقدم لسمعة الكمال ثم ان الصحة
عبارة عن موافقة الامر وكون النهي عنه موافقا للامر ودلالة النهي على ذلك حاله يعتبر بنفيه وانتفاء
مرادهم بالصحة ليس هو موافقة الامر وهو اسقاط القضاء بين ثالث سلفنا اذ شارة اليه في المقدمات
وهو كون المصروف به تاما ذا اجزاء وشرائط المعتبرة عنه بالفارسية بقولهم درست وليس مرادهم بالصحة
هنا الصحة اللفظية بمعنى دلالة النهي على ذيها حتى صح مقالهم انا ان النهي يستدل به على كون المتعلق
تاما ذا اجزاء وشرائط لكونه علامة على ذلك وبيان على كون مرادهم ذلك ما يذكر مستند لهذا القول
وهو امران احدهما ان شيئا لا يتصف بالصحة والفساد اليوم كذا المستلزم الطلاق اسم الصلوة على الامر بالمفهوم
الصادرة عن الحائض والصوم على الامساك في ذلك اليوم والامساس موضوعة للصحيحة حتى ان الاعم والاخص
في الاطلاق الحقيقة ثانيهما ان متعلق النواهي الشرعية لا بد وان يكون هي الامور الشرعية تأمل ذيا
نهي عنه بقوله لا تصل انما هو الامر بالمفهوم وكذلك المراد بالنهي عنه بقوله لا تصم انما الامساك على وجه
مخصوص لا مطلق الامساك وفيه ان الاول بالنفي الشرعي اتم اذ اجزاء وشرائط ان لم يكن مقدورا
لم يصح النهي عنه وان كان مقدورا ثبت المطلوب وهذا القول مع ما عرفت من توجيهه في الضعف بمكان
ينبغي عنه اولا بالنقض بما مر حال القول بالصحة بالمعنى المذكور فيه وهو نهي الحائض عن الصلوة في مثل
قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك واشاله اذ مر حال القائلين باجتماع مثل ذلك لما جزاء اذا شرائط
ضرورة انتفاء الشرط الذي هو الطهارة ثانيا بالحل وبيان ذلك لما بالنسبة الى العبادات فهو لما لا بد
ما ان يكون لها سوى موضوعة للصحيحة حتى ان الاعم كما عرفت لتقسيم القول في محله ووجه نا

ضرورة ان النهي في قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وانما له حايضت للعبادة المنهي عنها شرطا لوقع
بدونه لم يصح نماز ض عن انكار تزام بان الصلوة شلدنا الحديث المذكور قد استفت في سناه التحقيق الذي
هو الصلوة الصحيحة لكن في زعم المخاطبين ورثبت لنا شرط بعد ذلك نظرا الى الواقع وهذه طريقة معروفة
في الوضع تثبت لها كاشف انطاق وتدرس آلة فيه ويسمى اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي في زعم الناس بالحقيقة
ازعية وقد تقدم حقيقة القول فيه في محله فراجع وثانيا بالنسبة الى العلامة فنقول انا نقول ايضا
لم توضع للصحيحة بل للاعم كما هو المشهور المنصور وثانيا ان النهي فيها لا يقتضي الفساد وثالثا انا نقول بعد
التنزل عادكرنا بالتفاوت في العبادات من ابتناء على الحقيقة الشرعية تبنيها ان الأول لا يدري ان يتم
العلامة على احد المتقابلين لا يستلزم تحريمها على انكر فلا تشهد له ذلك بل حفظة العلامة وقت النداء
اذا كان احد المتقابلين ممن يجب عليه الجمعة وانكر فمن لا يجب عليه كالمرئة شلدنا ان العلامة محرمة
على انكر دل ص اثاني اذا لم يلزم من التحريم من المعاونة على انكم له بالحكم الموضوع وقد تقدير ذلك
في الصورة المذكورة فانا نكلم انا هو في التحريم بسبب انكر ص لا التحريم العارض بسبب سرايته الى صحة
من انكر وكذا لا يدريب في ان لزوم العلامة من طرف لا يستلزم لزومها من انكر فلا يريد انه يلزم حفظة
حال الرهن فانه لا يلزم من طرف الرهن جايز من طرف المرتهن انا نكلم في ان في العلامة من طرف
لا يستلزم فسادها من انكر لزام لا نذهب بعضهم الى انكر دل دالنهي افاده كلام الشهيد الثاني ره في الروضة
انما هو اثاني قال روفي طي كلام له في بيع ما يملك وما لا يملك وبعبده في بطلانه من طرف صاحبها
لان انكر في النهي والتحقيق ان القائل بانكر يستلزم ان اراد انه لا يمكن انتقال المبيع شلدنا من
المشتري بعد عدم انتقال الثمن الى البايع او بالعكس نحو ما لا عبار عليه لان العلامة حايقوم بالمشتري
ما يجاب البيع شلدنا يسيء شوديه اما نقض بن سناه البعد ونه فنقيضه البايع بقوله بعتك الشيء
العقد في بكذا امر دي قولنا اعطيك الثمن العقد نا بعد لكذا دلا يحقق وقوع جزء من انكر يجاب
صحيح صحيحا مع عدم وقوع الجزء انكر فان اراد ان انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى

البايع جميعا ما لا يمكن ان يتحقق في حق احد هما لان انكر فيكون احدهما مكلفا بانتقال ماله الى صاحبه
وانتقال مال صاحبه الى انكر فيكون مكلفا بان يجري على ماله احكام الملك لان مال صاحبه لغيره
يتجه عليه النهي كما يشهد بذلك النظر في حال العامة التي اختلف فيها آراء الفقهاء فاذا تبايع
رجلان احدهما ممن يقلد فقيها يفتي بفساد العقد بغير العربية وانكر ممن يقلد فقيها يفتي بصحة ذلك
فالعقد الواقع بينهما بالفارسية فاسد بالنسبة الى انكر دل صحيح بالنسبة الى اثاني وعلى هذا القياس والصحة
والفساد والحكم بالاباحة والتحريم بالنسبة الى من يذهب الى الصورة ظاهر بان اضفنا هذا الى ما ذكرنا عند الخطة والظاهر
ان هذا خلاف الواقع والفرض انا هذه بما ذكرناه غير عزيزة تشير عليها في كثير من كلمات الفقهاء وعلمهم
اثاني ان النهي اذا تعلق بامر خارج عن العبادة والمعاملة ولكن يتعلق بها بسبب شيء منهما سواء كان
ذلك الامر خارجا كما لو توسل بالتقرب الغريبة في الصلوة او غيره متحدا مع العقد به في الوجود او خارجا
كما لو تقرب في الصلوة ام بكما لو تكلم بالخطبة في الصلوة فهي لا يقتضي النهي عن الوجه
انكر ض في العبادة او المعاملة العقد بها فسدت والكلام في المقام انما هو مع قطع النظر عن عدم جواز
اجتماع الامر والنهي وكذا مع اقتضاء فساد الكلي بين الكلام انما هو باعتبار اقتضاء
اللفظ وان ادته لا يدري ان اثاني يبتني على مسئلة اجتماع الامر والنهي وانكر دل يستفرغ
على ان فساد الجزء يقتضي فساد الكل وتقرر الثمرة بين استناد الفساد الى اللفظ وبين استناده
الى انكر ض اذ كرين في صورة النسيان فانه ان اسند الفساد الى اللفظ فساد ما فيه من العبادة شلدنا لم يتحقق
بصورة العلم وان ينزل الفساد على عدم جواز اجتماع الامر والنهي فيتحقق بصورة العلم لعدم توجه
النهي الى المكلف الى الناسي وشلدنا الى في صورة كون المنهي عنه هو الجزء اذا عرفت ذلك فاعلم ان
صاحب كاشف الظاهر بعد ذكر ان الوضع اللغوي وان كان لا يقتضي الفساد فيما ذكرنا من السبب حيث
يكون المنهي حقيقة في التحريم لا يتأتى منه فساد ما فيه به المنهي عنه اذ ان امر الوضع اللغوي لا يقتضي من التقييد
المذكور فساد المقيد وانكر كان اللازم توجيه النهي الى المنهي عنه على وجه انكر فلا يتأتى حال يقول

لو تقرر القرينة شاهد على دون تقييد بكون قراءتها في الصلوة وكذا الحال في غيره من الأدلة الشاملة الذكورة والتحقيق
ان ساطين الفقرتها ولم يفهموا من انواع الذكورة الغير الذكورة ان الشهيد اثاني رحمه حكم بحرمة التكفير
في الصلوة مع الحكم بصحتها لوفعله فيها وكذلك حكم جماعة بصحة الصلوة لو قرء الغرية ناسيا وليس ذلك
الا لكون الحفظ غير ينقض التكليف وعندهم فيه بل خطئة طريقتهم لا يضيق وجه العدول عن اصل الحقيقة
الذي يقتضيه مجرد التحريم دلا التمسك بالتقية فيه وانه ان شئ ذلك لا يزيد على التقييد بالوقت
في شئ قوت الكرم العالم مع ان كثيرا منهم انكر اعتباره فاشال هذه التقييدات لا تزيد على مجرد
الدعوى الذي لا يقاوم اصل الحقيقة اصل الدرية ان الامر يتناول بالمأمور به بسببها بجميع الاجزاء والشرائط
على وجه الذي توجه الامر نفسه من الوجوب والندب واجب ولكنه هل يقتضي الاتيان على الوجه الذكور الاجزاء ام لا
وهذا الوجه من تبيير العنوان صدر عن بعض المتاخرين حيث اسند اقتضاء الاجزاء الاتيان بالمأمور به ونظره في ذلك
الى ان الاتيان بعقدته لتاخرة لا اجزاء ناقتضاء الاقتضاء ايراد على المقدمة السابقة التي هي الامر وهو فرق
بين القوم من ادل الادلة على انه اليوم اسم الاقتضاء الامر فيفيدون بقولهم ان الامر هل يقتضي الاجزاء ام لا
وهذا هو الذي وجه اما ان يقتضاء الاتيان للاجزاء ليس بشيء بل يستفاد من الامر دلولا لم يكن له
قوة الاقتضاء فالامر هو الذي كان حقه الاقتضاء والاستناد الى الاقتضاء بالامر صدر اولا ثانيا ان موضوع
المسئلة لا بد وان يكون من عملية اجزاء الموضوع الموضوع الفقيه او جزئياته والاتيان ليس من عملية اجزاء
الادلة التي هي موضوع هذا الفن وهو جزئياته بخلاف الامر وكيف كان فتوضيح الحقيقة يستدعي تقديم امور
الاول ان الاجزاء في اللغة بمعنى عبيد احدهما بمعنى الكفاية ويقال في عرف الاصوليين على معنيين احدهما
اسقاط التعبد وارادته حصول الامتثال فانهما عبارتان عن امر واحد ان حصول الامتثال اعم من اسقاط
التعبد لان الادلة يتحقق بالنسبة الى اختياريات والتوصليات بخلاف ان في يتحقق بالتعبديات
دون ما فيه لان الامتثال ليس الا عبارة عن الاتيان بالمأمور به على انه مأمور به فلا يتحقق الا به
على هذا الوجه توصليا ام يكون تعبديا وثانيهما اسقاط الاقتضاء والمراد بالوقت المطلق الذي اراد

وانما فسرناه به بيانا للواقع لان الاجزاء لا يتحقق بالوقت الاقتضاء لا يقصور الادلة فيها فلا بد وان يكون المراد
بالمطلق الذي اريد من الشهيد في سائر الاجزاء والمراد باسقاط الاقتضاء اسقاط ثانيا فلا يرد ان يتحقق
بصحيحة صلوة العيدين في حيث انها لا تقضاء لها في الشرع حتى تسقط والاجزاء بهذا المعنى اخص مطلقا من
بالغ الادلة وذلك لان تعريفه هذا انما هو الواقع بان يكون الامر به اداء واقعيا فيسقط الاتيان به ثانيا
او يكون امرا ظاهريا يسقط الامر به الواقع وتعريفه الادلة في ظاهر مقام الفضية بان يكون الاتي في موافق لغرض
المتوجه الى المكلف بالفعل سواء كان ظاهريا ام واقعيا فيقال ان الامتثال بالنسبة الى خصوص الامر الذي انعقد
له التكليف ويشهد لذلك انهم اتفقوا على اقتضاء الامر الاجزاء بعد اسقاط الاعادة واختلفوا في اقتضائه للاجزاء
بعد اسقاط القضاء وعلى ما عرفت فلا يكون كل سقط للقضاء يسقط للاعادة بمقتضى الاصول الامتثال بل قد
العكس لان الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري الغير المسقط عن المأمور به بحسب الواقع يتحقق بالنسبة الى
الامتثال بالنسبة الى الامر الظاهري المتعلق به مع انه ليس بسقط للقضاء بالنسبة الى المأمور به بحسب الواقع وبما تبين
ان النسبة بين العنوانين هي العموم من وجه فظهر ان من العبادة ما يسقط القضاء ومع عدم تحقق الامتثال
كصلوة العيدين فيكون كل منهما اعم من وجه وقد يتحقق ما فيه كذلك صلوة العيدين ما لم تقضاء وبعض في الشرع صلوة
فيكون بعض منهما اسقاط القضاء اليها والاسقاط في الثبوت ثم ان الفاضل المقرر ما ذكر بناء على كون المراد
بالقضاء ما هو المتعارف ان تعريف الاجزاء باسقاط القضاء مما لا يصح لتوقف المقصود وذلك فلان عدم الاجزاء
قد يكون عبارة عن عدم اسقاط القضاء سواء اسقط الاعادة ام لا وهو فاسد لانه في الشرع ما يسقط الاعادة
ولا يسقط القضاء بل الامر بالعكس فكل ما يسقط الاعادة يسقط القضاء وليس كل ما يسقط القضاء يسقط الاعادة
الا ترى ان ناسي القصر اذا صلى تاما كانت صلوته مسقطة للقضاء ولكن الاعادة وشكه الى فيه صح ناسيا
بخلاف تركه وفيه ايضا ان دلالة عدم اسقاط القضاء على اسقاط الاعادة ممنوعة بل ما ذكره من ان ما لا يتدارك
شيء فيه لا يدل على انه يتحقق وليس انا دلته لذلك الذي يأتي الاشارة اليه وبشهد ذلك على انه قد ذكر
ما لا يقدح في صحة الكل وثانيا ان ما ذكره من ان كل ما يسقط الاعادة يسقط القضاء لا يدل عكس كليا

ما يتوجه اليه النهي الواقعي بين كونه مسقطا للاعادة ومسقطا للقضاء وما لم يكن وما ذكره في مسئلة ناسي الغصب وناسي النجاسة على توجيه
ليس على ما ذكره تدارك المكلف في كلتي الصورتين ان تذكر في اثناء الوقت كانت صلاته غير مسقطة للاعادة فضلا عن القضاء
والاعادة وان تذكر في خارج الوقت كانت صلاته مسقطة للاثر ثم انك قد عرفت ان معنى الاجزاء لغة هو الكفاية
فمن نقل في الاصطلاح الى المعنيين الاخرين مع المناسبة او استعمل فيهما مجازا والمحقق عليهما من باب اطلاق الكلي
على الفرد وربما يقال باتحاده فيه نفسه احاله جدير ودعوى تبادر الخصوص ممنوعة وقد يفصل بين المعنيين فيقال ان صدق
نفي الكفاية على اسقاط القضاء وجه واما صدقه على حصول الامتثال فهو ما يأبى عنه الاعتبار فلا بد من الالتزام
بنحو من المجاز والنقل بالنسبة اليه ولكن الوجه انه يصح صدقه عليها بالنسبة الى مقابله فيصدق على الامتثال انه كفاية
بالقياس على حاله الذي هو موافقة الامر الثاني في تحقيق حال المسئلة هي لفظية ام عقلية فقهية ام اصولية
فهنا جهتان الاولى في تحقيق كونها لفظية ام عقلية نقول ذهب بعضهم الى كونها لفظية نظرا الى ذكرها في مباحث
الالفاظ والتحقيق انها عقلية بمعنى ان الاجزاء لازم لنفي الامر بحكم العقل وليس في ذلك من مدلول لفظ الامر
لكونها اقسام الدلالة الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فهو موقوف على ان يكون
الواضع الربط بين اللفظ والمعنى بحيث بمجرد اللفظ ينتقل الى ذلك اللازم فيصير مجازا لدلالته صيغة الامر
على الوجوب ودلالة الالفاظ الخفية التي يتم عليها وهذا هو الالتزام بالمعنى الذي قد تعارف بين الاصوليين
اطلاق لفظ الالتزام عليه بقول مطلق وظاهر ان ذلك مما لا يتحقق في هذا المقام لان الواضع لم يلتفت الى ربط
بين لفظ الامر والاجزاء بل الاجزاء لازم لمتعلق الامر عقلا كما يشهد بذلك ملاحظة حال معنى الامر
اثبات بالبيان ان الاجزاء لازم له بلا جدال لكن الواضع هناك وربما يتوهم ان نسبة صاحب الاشارات
القول بكون اقتضاء الامر للاجزاء لفظيا الى الاكثر فلعلها للتسمية المترتبة حيث قال بالاقتضاء على ان
مقصد الاكثر هو دلالة اللفظ عليها فيما ذكرناه لا انه يتوهم ان الالفاظ بحسب اللغة موضوعة لمعنى يلزمه
الاجزاء ونظير ذلك ما قد يشاهد في مقدمات المسئلة السابقة من توجيه كلام القائلين بالاقتضاء والنهي
للضد لغة وراجعه صاحب الفصول رحمه الله بما ذكره من ان الامر يقتضي الضد عقلا لفظا والتزاما لغة

وثمرة

وثمرة الثانية في بيان ان المسئلة فقهية او اصولية ربما يتوهم في بادي الرأي انها فقهية نظرا الى انها
لو كانت لفظية كان البحث فيها راجعا الى احوال الادلة الذي هو من شؤون الادلة التي هي موضوع علم الاصول
ولكنها لما صارت عقلية رجع البحث الى الفعل المامور به من حيث يترتب عليه الاجزاء ام لا ومن البين
ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وان موضوع علم الفقه انما هو افعال المكلفين وموضوع علم الاصول هو
الادلة فيكون موضوع المسئلة من جزئيات موضوع علم الفقه لا الاصول ولكن الذي يقتضيه التحقيق والنظر الدقيق
انما هو كون المسئلة اصولية لا فقهية برجوع البحث الى احوال الادلة والشارع من حيث انه هل وقع على وجه
يقتضي الاجزاء ام لا وتوضيح ذلك ان محط نظر البحث انما هو كون الامر الظاهري هل يقتضي الاجزاء عن
المامور به الواقعي فيرجع البحث الى ان الشارع من حيث تعلق الامر بالمامور به الظاهري هل علقه على ان
يكون مجزيا عن الواقع ام لا وظاهر ان البحث في هذه الجهة يرجع الى احوال الادلة ونحو ذلك ان يقال اقتضاء
الاجزاء الامر الاضطراري من جهة الاتيان الثالث قد تداول في المسئلة الاولى ان للامر الواقعي اربعة وجوه
الامر الواقعي الاختياري وهو ما توجه الى المكلف في حال الاختيار مرادا به امر غير مقيد بشيء من العلم والجهل
كالوضوء بالنسبة الى من تمكن منه وهو المطلق وجه التقييد لعدم كونه الوصف كما انها الامر الواقعي الاضطراري وهو
ما توجه الى المكلف من قبل الشارع عند تعذر المانع عن الاتيان بما هو وظيفة المختار مرادا به امر غير مقيد
بشيء من العلم والجهل كالتيمم لمن تعذر عليه استعمال الماء والصلاة متكتفا في مورد التقية كما انها الامر الظاهري
وهو ما توجه من قبل الشارع الى المكلف ماخوذا في موضوعه الجهل كالامر بعدم نقض اليقين بالشك في الحكم بالصحة
والبراءة وغيرهما من الاصول والتهما الامر الظاهري العقلي وهو ما توجه الى المكلف من قبل العقل حيث اعتقد
غير ما امر به الشارع مامورا به من قبله لان العقل يكون محولا الى الامتثال لما اعتقده مطلوبا للامر داعيا الى
الامتثال به بهذا وكل منها قسم فاسد وجه ما ذكره في الشيء وهو الامر بالاتيان موقتا بقيد المطول وقيد
في حق من كان في خواتم المامور به في وقته كالاستتار تقديم غسل الجمعة في يوم الخميس لمن خاف

عدم التمكن منه يوم الجمعة وكاستحباب تقديم صلاة الليل بالاتيان بها في اوائل الليل لمن يخاف من عدم الانتباه في
وقتها وهذا القسم يدخل في باب الواجب في شيء من الاقسام المذكورة عدا الواقعي الاضطراري لكنه خارج عنه في الحكم الاول
البدل الواقعي الاضطراري بعد وجود ان يسقط الاتيان بالمبدل كالتيمم بدلا عن الطهارة المائية وما اشبهه بنية التقديم
ليس بهذه المثابة اذ هو بحسب الاكثر الاتيان به في وقته ثانيا في صورة التمكن وبعد زوال العذر من الاقدام به وجوده في
الامر الواقعي الاضطراري بعد مضي ما هو القول بالنفي ما الواقعي الاضطراري بحسب الكلام في قسمين تحقيق الاجزاء وعدمه
او الالتزام بكونه قسما قائما لم يتعرضوا له وحيث كان الامر كما عرفت من التنوال كان اللازم افراده بالبحث عنه
بخصوصه والتعرض له من حيث اقتضاء الاجزاء وعدمه في مقام يليق به مما ستعرف ان شاء الله تعالى الرابع في تحرير
محل النزاع والكلام فيه من جهات الاولى قد عرفت ان الاوامر منها ما هو ذو جهة واحدة كالامر الواقعي الاختياري
ومنها ما هو ذو جهتين لكونه بدلا وجهة مبدل كالامر الواقعي الاختياري فمحل النزاع في الامر الواقعي بالنسبة الى
المطلوب به وفي الامر الابدالي المطلق بالنسبة الى المبدل المطلوب به او النزاع مختص بالابدال بالنسبة الى المبدل
فاقتضاء الامر الواقعي للاجزاء مسلم وكذا اقتضاء الامر الابدالي بالنسبة الى البدل او العموم والحق في
القاطعين هو نفي الواقعي بالنسبة الى المطلوب به والابدال بالنسبة الى البدل وفي الابدالي بالنسبة الى المبدل منه
مضطرب كلمات القوم في الاولى لتبيين من منها ما يستدل النافين بعدم التقييد الامر بوجه الاقتضاء
الامر للاجزاء مطلقا الاحتمال الاول في محل النزاع واستدل النافين بانه لو كان يسقط القضاء لما وجب القضاء
على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه ببطلان الاستدلال على الاحتمال الثاني وقد يقتصر بعض الاواخر
لتحرير محل النزاع فان قال ان النزاع الواقع بين المتقدمين مختص بالاحتمال الاول وان النزاع في كفاية البدل عن المبدل
واقتضاء الامر للاجزاء بهذا المعنى فهو نزاع احدث بين المتاخرين ولذلك ظاهر ان عنوان النزاع بين الشهيدين
فالمستفيد من الاحتمال الثالث وما يفيده هذا ويدفع ما افاده استدلال النافين بعدم اجزاء الصلاة بظن الطهارة
مع انكشاف فقدها عن الصلاة الواقعية بدل المبدل منه كما صدر عن المتقدمين كالعلامة وابن الحاجب وغيره اهـ
والحاجبي الفاضل القمي با ذكره بعد ما ذكر ان الامر قد يكون لشيء واحد في نفس الامر وقد يكون لشيء او بدله مع
الامكان وبدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء واشار ان النزاع انما هو في كل من الامرين من حيث اقتضائه

الاجزاء

الاجزاء بالنسبة الى المطلوب به في الامر الواقعي بالنسبة الى ما امر به الواقعي وفي الابدالي بالنسبة ونفي جريان النزاع في اقتضاء
الامر الابدالي الاجزاء بالنسبة الى المبدل منه بدعوى ان مثل ذلك وان كان ان ذلك بالنسبة الى مطلق الامر اعم
من البدل والمبدل بدعوى الدلالة على سقوط القضاء وبدعوى السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ثم ذكر ان النزاع
في المسألة لفظي فان القائل بالاجزاء انما يقول بالنسبة الى الواحد من الاوامر بالنسبة الى الامر الذي وقع الامتثال به
عليها والنافي انما ينفي الاجزاء بمعنى اسقاط القضاء والذي هو اسقاط المبدل منه وهو نفي نافيه اما البدل او الامر
فان نفى القول بعدم كفاية البدل عن المبدل منه ما هو حال له وان شئت فبين حقيقة الامر فان نظر الى
القائلين بالتوسعة في مشروعية التيمم حيث انهم حكموا باعادة الصلاة بعد التمكن من الطهارة المائية فكيف يصح
نفي القول باسقاط البدل المبدل منه مع اشتهاره كما عرفت نفي القول باسقاط البدل منه في الامر الواقعي
الاضطراري كما يشهد به تمثيله بمسألة التيمم ولو كان قد نفى ذلك بالنسبة الى الامر الظاهري الشرعي لكان له وجه في
الجملة بالنسبة الى ما ذكره والقائل بالاجزاء فيما كان موجودا وثانيا انه ممن يقول بالاجزاء
بالنسبة الى المبدل منه فكيف يستبعد القول به وثالثا ان نسبة النزاع اللفظي الى العلماء بعيدة منهم
هذا وان ما قلنا من تحقيق النزاع في اسقاط البدل عن المبدل منه بالمتاخرين لكن الانصاف ان
ما ذكره هو الوجه وان نزاع المتاخرين انما كان في الامر الواقعي وفي كل امر بحسب حاله والنزاع في كفاية
البدل عن المبدل منه حدث بين المتاخرين فالنزاع بينهم وان كان بين الشهيدين الا ان نزاع المتاخرين
المتقدمين مختص بما ذكره ويشهد به ذلك انهم لم ينقلوا في المسألة خلافا منهم سوى عبد الجبار ولو كان
كلامهم في كفاية البدل عن المبدل منه لوافقه فرقة ولم يبق منفردا فان شيء ذلك نظر يليق بالتحقيق
الاجزاء فيه كما وقع بين المتاخرين وما استدلوا له بالصلاة بظن الطهارة فهو من الطاء في طريق الاستدلال
وكيف كان فالذي يقتضيه ان بحسب حكم العقل على وجه الحقيقة فنقول
لا الامر الواقعي الاختياري وكل امر بحسب حاله فليس تابعا للنزاع فاللازم الاتفاق الجميع على اقتضائه الاجزاء
نعم الامر الواقعي الاضطراري بالنسبة الى المبدل منه صالح للنزاع فيه من جهة

اسقاطه له وسيجيئ ان شاء الله تعالى ان الحق هو القول بالاجزاء في ذلك لتحير دليل الامر اظاهر الشرعي فتوا فيما صار
للنزاع فيه حيث اسقاطه البدل لنه وهو امتثال مورد به واتفاقا فان كان مختارا فيه عدم الاجزاء كما استظهر من تقييد
القول بانه تعالى ولا الامر اظاهر الشرعي يقتضي بقاء البدل فيه فمن حيث الاجزاء بين الازم اتفاق الكل
على عدم اسقاط الامر مورد به واقعا لذلك اعتقاد ولا امر مخالف للواقع بل يشبه ان يكون امر ولا الامر بالتقديم
عند خوف فوات الامر مورد به في وقته فتوصل للنزاع فيه فمن حيث الاجزاء عن الامر به اصلا فلو قدم صلاة
الليل خوفا من عدم انتباهه في وقته لكن اتفق انه انتبه في وقتها وفعلها فهل يجزي ما اتى به
اولا عن الاتيان به تاما امر وسيجيئ تحقيق الحق ان شاء الله تعالى الثاني بيد ليل القضاء الذي تقرر
ان الاجزاء عبارة عن اسقاط مجرد المأمور به بعنوان التدارك حتى يكون مرادهم باقتضائه الاجزاء اقتضائه
اسقاط الامر بما مأمور به بعنوان التدارك اوارد به التدارك وهو بعيد وعلى تقديره احدهما
ان يكون الثاني عين الاول من غير زيادة وهو نقيضه ويكون مع ذلك تداركا للاول وثانيهما ان يتمم
الثاني على مرتبة ليست في الاول من كمال وفضيلة او نقصان نقضان عنه يتحقق عليه الاول كالصلوة بالطهارة
المائية بالنسبة اليها بالطهارة الترابية او الصلوة مع العلم بالطهارة بالنسبة اليها مع الظن بالطهارة فهذه
احتمالات ثلثة احدها ان يكون نزاعهم في التدارك بالمأمور به من غير زيادة ونقيصة وثانيها ان يكون
في التدارك مع الاشتمال على مرتبة ثالثها ان يكون في المأمور به بعنوان التدارك وقد اضطرب كلمات القوم
في الامر في تعيين خير منها ناشئة عن الاشتباه بلزوم تحصيل الحاصل لو قلنا بان الاجزاء بمعنى ان الاتيان
هو الامر حقيقة ولا يخفى ان هذا انما يلزم ان لو كان الاتيان تداركا للاول غير مشتمل على المرتبة
فمع اشتماله على احد القيدين لا يكون الثاني محصلا للحاصل وبهذا يدل الاتيان بان الامر بوكان يقتضي
الاجزاء كانت الصلوة بظن الطهارة مع الشك في فقدانه مسقطة للقضاء ولا لازم نستكشف بقيه
ان حدوث الامر هو احتمال الثاني وهو التدارك بانه كان ضرورة كون الصلوة مع تيقن الطهارة اكمل
منها بظن الطهارة وبهذا يدل الاتيان بان الامر بوكان يقتضي الاجزاء لم يكن للامر بالامر بالاتيان ثانيا وجه
بعد فرض توجه الامر اليه بالامر تام بيقين ان حدوث الامر هو احتمال الثاني وهو الاتيان بالمأمور

بعنوان

بعنوان التدارك لكن الامر بالامر تيان بالثاني انما ان يكون من باب العقوبة والغرض هو التدلي واما ان يكون
الامر بالامر تام عقوبة والغرض هو الثاني في صح التدلي بالمأمور به بهذا الامر تباطه بالامر بالتدلي حتى يكون التدارك
وعلى الثاني فهو ما اتى به للخروج عن عهدة التكليف اثبات الاذنة وليس بما يتدارك به التدلي وهذا بعيد جدا
الاتيان بالصلوة بالطهارة اليقينية انما يتدارك به بالطهارة المظنونة من جهة كونه مأمورا به ما هو ناقص من
الثاني وتمام فعله بتحقيق الامر به محمد بالامر بالاتيان بعد قضي ما يجب عليه الاتيان الاكمل من التدلي
وليس بشكلة بعد كونه قد اتى به ولكن الوجه ان الامر بشئ اتى به ليس من حدوث الثاني في شئ بل هو اتيان
بالامر اجزاء ان الامر بتحقيق اسقاط المأمور به بعنوان التدارك بتفسيرهم الاجزاء باسقاط القضاء بالمعنى المطلق التدارك
ومن اعتبار قيد من زعم ان النزاع في المسئلة لفظي من جهة ان مراد القائل بالاجزاء هو كون الامر بسقط بعنوان التدارك
ومراد النافي انما هو كون الامر به بتحقيق اسقاط الامر بما مأمور به او به من غير ان يعتبر التدارك او يتحقق
بالنافي اما الاول فلان ذلك بيد فعه عنوانا تهم وعبارا تهم حيث عبروا بالقضاء الذي معناه التدارك
وكانا نيا فلان ذلك بنافيه بالنفي عن عبد ابيار ومن اتى بغير في المقام فانه تعالى لا يتبع عندنا ان بامر الحكيم
ويقول اذا فعلته اثبت عليه ولو يثبت الواجب ويعزم القضاء مع ذلك هذا كله وهو كما ترى بقيه كون
النافي في تدارك للاول حيث عبر بلفظ القضاء وكانا نيا فلان النزاع بالنفي حاله يعلق بثبات المراد
هو الامر الاعم وكما يوجب عليه الاتيان ثانيا بعد الجبارة بعوق الامر بالتوبة من المطلوب
الثالث هو مراد القائلين بالاجزاء هو نزوم سقط القضاء والامر مراد النافي نزوم عدم سقط القضاء فيكون
كل منهما حاكما ناظقا بالقضاء الامر يشئ في طرف الوجود والعدم او مراد القائلين بالاجزاء هو نزوم سقط
القضاء والامر مراد النافي ان ذلك ليس بلازم قد ما تيقن القضاء وربما تيقن عدمه فيكون القائل بالاتيان
حاكما به والنافي ناظرا لحكم بعدمه بالقضاء عدم الاجزاء او الامر بعكس بعكس الثاني بمعنى ان مراد النافي هو كون
الامر بوجب القضاء ومراد المثبتين انه قد يكون الامر يقتضي الاجزاء وليس بلازمه عدم الاجزاء

اعتمادت به نقل كلمات القوم بتمامها فكلام عبد الجبار متهى بوجهين فوجهى ان يكون قوله يلزم
القضاء الخ وما بعده عطفا على قوله لان يمكن ان يكون التقدير لم يتبع ان يلزم القضاء فيتطبق على احتمال الثاني
وان يكون من تتمة الحكاية بالقول فيفيد العدم اذ الجزاء واداتهم مختلفة في الموضوع فمنها ما يفيد كون الشرط
مقارنة المشتبين ناطقة بالزوم والقضاء وهما حيثان من مجموع مجموعهم اعم منهما احتجاج المشتبين
بتخصيص الاصل بوجود القضاء اذ سر لا جزاء وذلك بتدان تخصيص الاصل غير واقع لا يستثنى شيء من افراده
بالجواز فنقول به وان يكون اذ سر بشيء به يلزم ذلك الشيء في حين من احتمال نقوم بكم بالقضاء اذ سر لا جزاء يلزم
ان يتفق تخصيص الاصل في بعض الاحيان وثانيها احتجاج النافي بان اذ سر لو كان مقتضيا للجزاء لزم عدم تخلف
القضاء عن صحة نظم العبارة ثم يتبع فائدته وهو باطل وذلك بتدان مقدمة المشتبين لو لم يكن يلزم
الجزاء او اقتضاء اذ سر به لم يكن ذلك نقضا عليهم وثانيها ما يفيد كون الشرط انافين ناطقة بالقضاء
اذ سر بعدم الجزاء وهو احتجاج المشتبين ما بينه لو لم يتوقف بيان الاقتضاء سورة به على وجهين في حصول الاشتمال
والتحقق انه ر فقه ثانيا يلزم كون اذ سر للتدارك وهو خلاف التحقيق ووجه الملازمة ان كون اذ سر للتدارك
انما يلزم اذا كان مراد الشارع كون اذ سر بالقضاء لكن فعل عدم الجزاء فهذا وذلك نظاهر ان مقدمة المشتبين
هو الحكم بالقضاء اذ سر لا جزاء ولزوم مراد الشارع هو نفس الحكم بالقضاء وهو اوسط اذ حتاجت
بوجهين اما ان ظاهر عنوانا تهم ذلك بتدان نم تالوا ان اذ سر لا يقتضي الجزاء ام لم يقصدوا بالاقتضاء
في طرف الاثبات وعدمه اذ سر لا عبارة عن مجرد اقتضاء اذ قتضاء في طرف النفي ثانيهما ان الحكم بالقضاء
اذ سر بعدم الجزاء لا يمكن ان يكون به النفي لان الحكم بالقضاء الجزاء بتدبدان يستدعي قضاء بعدم
عدم الجزاء او الربط في قبل الواضع وذلك عاد جميع بتدبانه وهم يه عما تقاس ايضا وهو يؤيد ما ذكرنا
ان النظم الطبيعي في الزام يتقضي ان يقع بحيث يدعي المثبت اسرا ونكره النافي بتدان يدعي اثبات العدم
والواقعي هو النافي يقول ان اذ سر لا يصح له ان يأمر بالقضاء الذي به يأمر ثان او يقول ان نفس اذ سر اذ دل

يصح ان يفيد القضاء انظاهر ان مدعاه اعم من المدعيين وليس يخفى ان اذ سر اذ دل بوجه ما مدعا
ان ظاهر عنوانا تهم ذلك حيث لم يقيدوا بكون اذ تيان به ذلك اذ سر ام يذكروا كلام النافي بنفسه ايضا مطلق
ثانيهما ان اتفاق ان فهم من كلام النافي ما ذكر ناه وهو من الكابرات الفني ثانيا ان المسئلة عقلية نان صح تدارك الثاني به
في نظر العقل ام لا يكن فرق بين كون القضي للتدارك او لغيره وان لم يقع لم يكن فرق ايضا والعجب
الفاضل القمي ما جعل آلة بالغفلة عن الزامات في هذه المسئلة يجري على وجهين اذ دل

تحرير الزام على الوجه الثاني من اذ حتاجت الثلثة الباقية في الجملة الثالثة وهو كون النافي حاكما بالقضاء اذ سر بعدم
الجزاء في الجملة نعين انه ليس على هذا القول بان اذ سر لتكرار ما لكن وكون المثبت ليس حاكما بالحكم بالقضاء العدم بل اراده
عدم الاقتضاء الذي حصله السكوت ووجه ذلك انه عبر عن مراد المثبت بانه لا يتحقق ذلك اذ سر فعلة ثانيا ومعناه
انه لا يتحقق عدم الجزاء فهو ساكت عبر عن مراد النافي بالقضاء اذ سر قضاء ثانيا في الجملة والنافي في ثانيهما احتمال
ان حمل الزام هو صدور ما ذكر ثان متحقق القضاء وتفاه وحكم بصيرورة الزام بالقضية وتسليم من كون ذلك هو
نزاع القوم واستقاط وجه متنبه عليه اولا ان جعل حمل الزام هو احتمال الثالث من احتمالات المذكورة عاد وجه
ما عرفت في الجملة الثالثة وثانيا ان جعل كلام النافي ناطقا بالقضاء وعدم الجزاء ما يتوقف على كون الربط من قبيل
الواضع لكم يتعين بالجزاء لذ تيان به من الحكم بتدوف بالحكم به وذلك ذلك من كون الحكم ايضا لم يدع ذلك وثالثا
انه لا يتم لنا ان يثبت بان القضاء اذ سر بعدم الجزاء استنباط بوضع الواضع اذ الحكم يتعين وتارة بالكان لا تدبدان
يكون على وجه الكلية وبدون ذلك لكونه في الجملة وراء انك قد عرفت ان مرادهم ما يعم كون القضاء بنفس اذ سر اذ دل
وكونه بامر ثان ما عرفت من الوجه نفس كونه بالامر الثاني واستقاط هذا التحرير مع كونه عين مقصد القوم تما

يستقبل الوقت وادراكه فى زمانه فيجوز ان يكون الامر بالشيء طلبا بالزمان فقط والامر يتوجه الى المكلف بجميع
الادراك وتابع كون المطلوب الثاني هو المكلف بجميع الادراك كما يطيعه التعبير عن الملاقاة بالثانية فقضاء وقد عبر
هو ايضا بذلك فليتم ذلك فنقول نرض كون الثاني تدارك الاول هو بعينه نرض كون الثاني مما يفيده حضور الامر
الاول دون كونه يفيده الامر الثاني الخامس لا يتحقق الزام بالامر الوجوبي فيجوز في الامر الثاني ايضا بحسب مرتبته كما في
التدارك في الواجب الموسع يتحقق التدارك الوجوبي فيجوز الزام على تقدير اعتباره على وجه التدارك فانه يقول
بالنسبة الى التدارك الثاني وهو ما يعبر عنه بقوله ان الامر بالقضاء يفيد الزام بالطلب الامر بتدارك الاداء به على وجه التدارك
والوجه في عدم جريان الزام في القسمين الطلق كلمات القوم وجريان ادلتهم فيها فهنا داخلون لا محالة اذ موضوع ما نلزم بكشف
الاصل شيئا منه هو في حقيقة ادلة القسمين ينفي جميع ما يطلق عليه التدارك فيراد كان واجبا او مندوبا وربما يتخيل
ان الامر الوجوبي على القول بالامر بالقضاء انما يقتضي سقوط التدارك على وجه التدارك بوقوعه في الشرع كما في اجتناب اعادة الصلوة
في حق من صلى منفردا اذا حضر في اثنا صلاة جماعة وهكذا اجتناب اعادة الامام صلوته عند اتمامه من ادراك تلك الصلوة
وانت خبير بان شيئا من ذلك مما يدل على المطلوب انما هو فيما كان بعنوان التدارك وما ذكرنا في امثلته
من ذلك القبيل بل ادلة القسم الثاني من قسمي المستحب في نفسه لا يكون من التدارك فالخامس لا يتحقق الزام في هذه
المسئلة على خلاف الزام في مسئلة بقية القضاء فلا داعي الى كون نرض جديد الزام في مسئلة افادة الامر بالمرة او
التكرار بان يتحقق اختيار القول بالاداء بمعنى يقول بكون القضاء بامر جديد وبالاختيار القول بعدم الاداء بمعنى
يقول بكون القضاء تابعا للاداء ويتحقق اختيار القول بالاداء بمعنى يقول في المسئلة الثانية بان الامر بالمرة او الطبيعة
واختيار القول بعدم الاداء بمعنى يقول فيها بان الامر بالتكرار كما سيأتي ذلك في بادي الرأي بالنسبة الى صدر المسئلتين
وبيان ذلك انا بالنسبة الى المسئلة الاولى فنقول انه كما يتحقق تقييد بكون القضاء بفرض جديد القول بالاداء كذلك
يصح ان يقول بعدم الاداء اشتمال الامر بالامور بين ضرورة القضاء هو بالوقت ترك الامر بشيء في وقته وصورة الاداء
هو بالوقت بالبعض فاذا اختلف كون الامر الاول يفيد القضاء عند فوات المامور به فلان نقيد الامر انه يوجب الامر
الى يا مر بالتدارك في صورة الاداء به وكما يصح تقييد بتبعية القضاء للاداء القول بعدم الاداء يصح ان

يقول

ان يقول بالاداء لصحة ما ذكر لزوم الامر بشيء بعد خروج وقته في صورة الفوات وبعد ذلك
يلزم الاداء في صورة الاداء فيتحقق الامر بتدارك الامر بالمامور به بدلا بالنسبة الى المسئلة الثانية نقول
الامر بالمرة كما يمكن ان يقول بالاداء كذلك يمكن القول بعدم الاداء لان مدلول الامر بالطبيعة بالمرة هو
ليس الا لزوم الاتيان بفرد واحد فنسكت عن الاتيان بالفرد الثاني فخمسة يعني الامر بالتشريع وفي جملة دلالة
على خمسة الزايدة على الواحد اصالة لسهل سهوا بتيا اذ ليس لاحد ان يدعي عرفا استفادة خصوص الواحد بكونه مامورا به
على خمسة الزايدة على الواحد اصالة لسهل سهوا بتيا اذ ليس لاحد ان يدعي عرفا استفادة خصوص الواحد بكونه مامورا به
دفع ما عداه فمن شك حتى شك في هذا فقد بنى بين اتيان فرد الطبيعة الواحد وبين صدور الامر بترك
الامر بتدارك ذلك الطبيعة الواحد وشك اشتغال على القول بكون المطلوب بالامر بالطبيعة هو ان يكون
هو ان يكون شك القول بالمرة في حصول المامور به بالواحد لكون الزايد ناقضا من جهة انه لا يخلو اما ان يكون
الامر تشاغل واحد فقد يفرق بينهما بانه في صورة اتيان بافراد متعددة رفعه يصدق انه تشاغل على القول بالطبيعة
دون القول بالمرة وبان التخيير بين الاقل والاكثر جايز اذا كان عقليا فاذا اختار الاكثر كان مصداق الطبيعة
المامور بها وكذا اذا حضر في اثنا صلاة جماعة فله الاختيار بين اعادة الامام صلوته عنه اتمامه من ادراك تلك الصلوة
وان كان مصداق الطبيعة بخلاف ما اذا اختار جملة مخصوصة بالطبيعة بحيث يصدق انه تشاغل وقد يجوز الامر بتدارك ما نقص على القول
بالاداء وكذا اذا قلنا بالاختيار جملة مخصوصة بالطبيعة بحيث يصدق انه تشاغل وقد يجوز الامر بتدارك ما نقص على القول
بالاداء وكذا على القول بعدم الاداء يجوز الامر بتدارك ما جملة مخصوصة بالمامور به ناقصا وعلى ذلك التقدير الامر انه
يقوم به الاشتغال هو ان يكون شك القول بالمرة فاذا اتى بواحد بعينه بعد ما عداه سكوتا عنه فمع القول بالاداء
لا يصح الامر بتدارك الملاقاة به على القول بعدم الاداء وبعبارة اخرى جواز الامر بتدارك ناقصا كما لو كان المطلوب
هو المرة وكذا الملاقاة بالزيادة الامر بتكرار ما اختياره عدم الاداء عند الثاني في الجملة البعد في اختياره القول
بالاداء لسرعان الى التكرار بعد يتحقق بعد وقت لكن تدارك الملاقاة به فيه مع بقاء الوقت فالمامور به هو
ما يتم به التكرار وذلك مع ذلك يمكن القول بكلا من القولين فالقول بالاداء فلان التكرار يتصور على وجهين
احدهما ان يكون تقييديا بان يعتبر مجموع الافراد المكررة شيئا واحدا مامورا به وثانيهما ان يكون على طريقة تعدد
المطلوب بان يعتبر كل منها فردا مغايرا للآخر في التقدير فالتاسي الذي عبارة عن الاتيان بالمامور به

على وجهه فاذا استشكل بالامر المفيد للتكرار على الوجه المذكور افاده تحقق الاجزاء وانا اقول بعدم الاجزاء فندفع الاشكال على ثلثة اقسام لانها بالاطلاقة او موسعة او ضيقة لا الضيقة فيتم على تقدير عدم القول بالاجزاء بجواز الامر بالتدارك قضاء بعد خروج وقتها واما الموسعة فيمكن القول فيها بالتدارك في الوقت وخارجه لانها تشتمل على افراد واقعة في اول الوقت مثلا ولا دليل فيها على وقوعها في اول وقت مثلا بل هي مع بقاء الوقت نامية به هو ما يحصل بها التكرار ومع هذا يجب عليه ايقاع فرد منه في وقت حتى يتحقق الامر بالتدارك فيه لانا نقول التكرار في كل من الامر بحسبه فلا يجب عليه في اثناء الوقت تكرار الامر بل يكفيه ايقاع فرد واحد في اول الوقت او وسطه او آخره بحسب حاله فتكرار الامر بالموسع في وقته يكون بحسب وسعته فانه مرجع الطرفين الموسع في وقتها المحدود الطرفين يتكرر بتكرر ما يقع فيها من كل مرة وفي فيتصور عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر بتداركها في وقتها واما المطلقة فحيث كانت تتكرر بدوام العمر فلا يتصور في الامر بالتدارك فيها ما يصير فيه تدارك اصلا فيصح ان يقول انه يصح ان يامر الامر بتدارك ما اتى به مع الكفاية ومع عدم تاتيه الى حد يقول به عدم تحقق نفس الاجزاء في هذا المقام انما هو في صورة كون الاتي انما يقول مع الاتيان ومع عدم نفس الاجزاء في صورة عدم الكفاية بتدارك ليس فردا في عقيب القول بنفس الاجزاء حتى يرد انه لم يتصور الزائد ثم ان ما ذكرناه انما هو على مذاق الخاصة العامي ما في تخصيص الزائد بارادة خصوص الامر الاول الاتيان بالقضاء ومع القول بعدم الاجزاء وعدم اقتضائه ذلك مع القول بالاجزاء فهي يقع الزائد في هذه المسئلة من كلي من ارباب الاقوال في تينك المسئلتين الذين صرح به هو وهو انه يصح لهم ذلك ووجه الزائد بالنسبة الى بقية القضاء للاداء او كونه بفرض جديد بانه لا منافات بين شيء في القول بالاجزاء وعدمه وبين شيء في بقية القضاء للاداء او كونه بفرض جديد تا الخلاف بحسب هذين القولين ولم يوضح الوجه في تنقيح النقاء ولكن نقول ان جريان الزائد انما هو على كلا من ارباب القولين انما يتم وذلك لان من يقول بانك بكون القضاء بفرض جديد يقول بان الامر بالاداء ساكت عن حال القضاء ومن يقول بانا بعدم الاجزاء يقول ان الامر ناطق بالاتيان

انما يؤمر به

انما يؤمر به ثانيا على وجه التدارك ومع هذا فعلى تقدير بكون القضاء بفرض جديد القول بعدم الاجزاء انما اذا لم يسع ذمته عن الامر بالاتيان به ثانيا على وجه التدارك عند فوات انما يؤمر به وناطق بلزومه عند الاتيان به كما هو كذلك على من قال بالنسبة الى مسئلة المرة والتكرار فانه كذلك توجيهين احدهما بالنسبة الى المرة والاجزاء بالنسبة الى التكرار لانا لا ندل فقد تعرض به لدفع التنافي بين القول بالمرة والقول بالاجزاء نانا ندانه لا منافات بين القول بالمرة والقول بالاجزاء وعلته بان نفس المرة لغيرانما هو للتخصيص والاسقاط للقضاء ومع القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الاشتغال فلا دليل يستتبع ثانيا فيسقط لانه تحريم دائما حيث بانيه لانا ولا نقول عمدة الاشتغال والتنافي بحسب الظاهر انما هو في المرة بالقياس الى القول بعدم الاجزاء وقد ذكره واقتصر ببيان ما ليس فيه الاشتغال والتنافي بتلك الجهة وهو المرة بالقياس الى الاجزاء وثانيا نقول ما ذكره من كون نفس المرة لغير التخصيص ما يتجه عليه المنع الواضح لان ذلك مما لم يقم عليه دليل بل الظاهر من المرة انما هي الفرد الواحد مع السكوت عما زاد عليه فانه يتبادر به محرم في باب التشريع لا بالادلة اللفظية وقد نقض على ذلك بعض المحققين وثالثا نقول المرة لو فرضت ناطقة كيف يصح لقائل ان يجمع بين القول بما ذهب اليه القول بعدم الاجزاء المفروض بكونه امرا بكون امرا ناطقا بنفس الزايد والقول بالسكوت عنه الا ترى انا باجتماع الضدين نان قلت يرتفع التنافي بالقول بهما باعتبارين لان شوري الامر مع القول بالمرة نفي زائد باعتبار استقلاله وشوريته مع القول بالاجزاء السكوت عن الزايد باعتبار كونه ما يتدارك به الاول فقد بنيانات تلك اعتبار التدارك في الاتي به ثانيا يخرجه عن التعدد والتكرار فالاتيان للمرة بحسب الواقع لان المرة ما لم تؤخذ فيه نفي باعتبار الاستقلال وانما هي عبارة عن الاتيان بواحد فما زاد عليه فقد صدق عليه انه لم يات به مرة ومع الاغماض عن ذلك نقول ان التنافي لو كان يرتفع بتعدد ما ذكر من الاعتبار فلم صرح في الامر بالاداء بان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار فاستفيد من تقييده بنفيهما ان كلا منهما منافيا للاجزاء ولو لم يصرح بنفي الاشتغال التنافي بين المرة وعدم الاجزاء بان المرة تقيد

نعم الزايد مع وجه الاستقلال وعدم الاجزاء يفيد الاتيان به على وجه التدارك بخلاف مثل ما ذكر من الكون
اعتبار التدارك بدون رفع المقدور والتكرار بحسب الواقع فتأمل ينادي ما ذكرنا من ان الاصل
به لدفع التنافي بين التكرار وعدم دلالة الامر على الاجزاء فافاد ان ثبوت الاقتضاء ثانيا انما هو بالادلة الخارجية
مسئلة الاجزاء على القول بعدم دلالة الامر على الاجزاء انما هو في باب القضاء والاعادة وانت خبير بانه لا
اذكر فلذلك اهملنا رفع التنافي بين التكرار والقول بالاجزاء فان ذلك اقوى شاهد على ما ذكرنا من
اهمال وثانيا فلذلك ما ذكره يفيد رفع التنافي بين سياق الكلام بيطل ارادة التأسيس من شيء ذلك انما يصح
ان يقع جوابا عما لو توهم بالمسئلة المتكررة والتكرار ومسئلة الاجزاء وعدم الاجزاء متباينتان بينهما
عموم وخصوص من وجه وانت تدري ان الكلام هنا انما هو في جهة ان الكلام في باب الاقتضاء
تمسك المستدل بالمسئلتين ممكنة الزوال في المقام واختيار الكل حاذ بسبب الغرض ام لا كما افاده
قوله الفاضل في توجيه انطباق الكل في سبيله الاقتضاء والاداء لكونه بغرض جديد على الكل في القول بالاجزاء وعدمه
فلا فائدة في تجريد على القولين كما لا يخفى السادس في تأسيس الاصل في المسئلة حيث يكون هو القول عليه
فرض الكلام فنقول قد يقال ان مقتضى الاصل هو القول بالاجزاء مطلقا وهو الذي يعطيه كلام الفاضل
الجواد وتحقيق المقام يقتضي بسط الكلام فنقول بعد ملاحظة الكل في اقسام الامر بحيث لا فائدة لاختيار
اذا لوحظ حاله كان مقتضى الاصل فيه هو القول بالاجزاء فان الامر شامل بالاداء مرة بتحقق الكل او بعضه
فاذا شك في ثبوت التكليف بالباقي فالاصل البراءة عما يفيده وهذا الاصل انما هو على تقدير
فرض الكلام وسكوت الامر عن اقتضاء شيء من الاجزاء وعدمه والا فمقتضى الاصل بقاء الامر حتى يحصل
وشك الامر او الوافي الاختياري عنه فان واما اذا اعتبر بالقياس الى حاله في نفسه فلا بالقياس الى
المبدل منه او الوافي والامر او الوافي الاصل ارى مقتضى الاصل فيه ايضا انما هو القول بالاجزاء
فان الامر الاصل عما يوخر صيرورة الباقي حصتين شك الامر بالصلوة مع الطهارة

الزايد عنه فتذر استقلال اجماع ما يفيد بعد انفاسه الامر بالصلوة مع الطهارة الزايد الى الصلوة الباقي
الامر بها فتدبر اقول هذا وظيفة المختار المتكلم في استقلال اما فاذا شك في توجه الامر بها هو وظيفة الاصل
في حال الاضطرار فقد اتى بما هو المأمور به في حقه فاذا شك في توجه الامر بها هو وظيفة الاصل الزايد بعد زوال العذر
فاصل البراءة ينفيه واياك ان تتوهم ان الاشتغال باصل الصلوة ثابت والشك انما هو في سقوطه بالبدل
ومقتضى الاشتغال هو الاتيان به بتمامه الاضافية فتدبر بعد ما فرضنا صيرورة الامر بالصلوة حصتين فلا يتوقف
انما هو توجه الامر بالبدل الفاقد اما ودون الامر بالمبدل منه فتوجه اليه شك ومقتضى الاصل في هذا انما هو
البراءة فان قلت الامر بالبدل يتصور على وجهين احدهما ان يكون الامر بحيث يلزم التكليف الاتيان بالبدل
ما دام المبدل منه مستمرا في حقه ومعنى هذا وجوب الاتيان بالمبدل منه عند التمكن ومنها ان يكون الامر
مطلقا غير مقيد بما ذكر بحيث يتقطع به التكليف بالمبدل منه ولازم هذا سقوط المبدل منه بتكليف
يصح ذلك الحكم بان مقتضى الاصل هو البراءة بقول مطلق بتقسيم الامر بالبدل الى ما ذكر من القسمين وان
افاده مورد نافاضل الجواد لكنه ليس بمهم في القول بان تقييد البدل بكون الاتيان به ما دام المبدل
مستمرا مما يتقيد به وجه اذ البدل عبارة عما يسقط به المبدل منه وبعد فرض تقييده بما دام المذكور
وعود الامر بالمبدل منه بعد ذلك لا يكون بدلا بل هو خلاف الفرض فان امر البقية بدوام امر الكل وتوقف
عليه فان يكون امر الظاهري او امرا واقعيا مستقلا نفسه فيه فان اعتبار بدليته محققا هو ثبوت البقية
وذلك لان البقية الذي تعلق الطلب به واسه ان كان هو الجزء كان امر الظاهري او الكل كان غيره في سايره
الامر وكان امرا واقعيا محققا وقد تحقق البقية وحيث انتهى بنا الكلام الى هذا المقام فلا بد من التنبيه على فائدة
وهي ان الامر الظاهري لا يفيد تحقق الاجزاء عند الاكثر والامر الواقعي يفيد تحقق الاجزاء ولكن اذا ورد امر بمتعلق
ذي جهتين فاتيانا وفيه على عدم الاجزاء لان الواقعي والكل محققا وقد تحقق العذر يقتضي الاجزاء

والظاهر بل يقينه وهو ضعيف وسيأتي احتمال انه قرر وانه ضعيف فابتداء ما ترجح جانب انه ضعيف وفي نظر
ان المتمم اقاس من انه داخل المتقدم حكمها حكمه حكم الامر الظاهري الشرعي وسيتضح انشاء الله تعالى لكونه مردد بين
الظاهري الواقعي وجهه ان ما يدل على تقديم صلوة الميت اداء اليس الا دليل الميت اما دليل دفن حق الشاب وعلى فرض
وظيفته راسه من انه تنتباه لها فقد وقتها وعلى هذا فيتمم ان يكون الامر بالتقديم بناء على جهله بانه تنتباه وخوفه من عدم
تحققه فيكون من قبيل الامر الظاهري ويحتمل ان يكون الامر بترتيب الاداء امرا واقعيا ويكون الامر بالصدر الامر
بالتقديم من اشارع هو كونها في معرض الفوات فحينئذ وجه ما سيطرق اليها الفوات امر بالبراءة في محل آخر
ويظهر اثر الفرق بينهما في انه لو علم بانه تنتباه لم يتوجه اليه الامر بالتقديم على انه دل بتعدد بالوفرض كون الامر واقعيا
داعيا اليه كونها في معرض الفوات فانه مع العلم بانه تنتباه ايضا يتوجه الامر بترتيبه بها اول الميت فدفن كونها في معرض
الفوات حكمة داعية لا الامر بالتقديم بدان الامر يتوجه الى تلف من الفوات وانا الامر الظاهري الحق فندوجه الامر بالقضاء
الاداء الذي اسراه الحقيقة وانما هو اقتضاء والمراد بالمكلف معذور عالم تكليف الحدث لكان جهله امر كعدم
انكشاف الحدث فيرتفع العذر ويدرج في الامر بالمأمور به على حسب الواقع وانا الامر الظاهري الشرعي فيضيق
وجوه ثلثة احدها ان يقال ان الحدث عدم الاجزاء عن الواقع مطلقا فيجب الاتيان في الوقت وفي خارجه لان الاداء
فقد ما يكلفون بالواقع ومقصود الشارع بالصلاة انما هو الوصول اليه وحقيقة الوصول كتصدي الصلاة بالعلم وقد اقام
الشارع مقام الواقع الامر الظاهري بما وجعله طريقا والمرتبان فيقيسه بقاسه ويجري عليه حكمه فاذا تبين كون
الظاهر بريئ طريقا بالعلم بعد الاداء كما لو صح نظير الطهارة فانكشف فقده فحينئذ فقد تبين ان الواقع
الذي هو المأمور به لم يقع والطريق حامد عقيده بنفسه فمع عدم تحقق المأمور به مع العلم بثبوت التكليف
بعد من الخروج عن الاشتغال اليقيني بالبراءة اليقينية وانا اشتغل وجب الاتيان به قضاء في خارج الوقت
فقد ما ان قلت يكون القضاء تابعا للاداء فيفيد ثبوت الاتيان به في خارج الوقت ما ذكره من اصالة الاشتغال
بالتقرير الذي عرفته بالنسبة الى الاتيان في الوقت وانا ان قلت بكونه بفرض جديد فلم انما في طريقا

احدها

احدها ان يقال ان الفرض الجديد يكشف عن ان المكلف في ضيق الوقت كان معذورا في ترك الاتيان بهيئة الصلوة بان
يأتي بها في الوقت فان لم يفعل فيفي خارجه فان لم يستوعب لفظ الامر بالصلوة موقتا في ذلك وهذا
المسلك حامد فع به ما استشكله صاحب المدارك وغيره من الفقهاء فتم في حكمهم بكون الكفار مكلفين بالفروع يقول
مطلقا فانا دان ذلك دان تم بالنسبة الى الاداء لكنه حامد يتم بالنسبة الى القضاء لانه من جهة كونه من
قبيل العبادات حامد يصح ان يأتي به في حال الكفر لانتفاء شرطه الذي هو الاسلام سر وبه حال تدين انه
المكلف فان كان في حال الكفر لكنه ليس بشرط الكفر فقط ان ليس ويأتي به في حال الاسلام ودونك تدين الاسلام
يجب عما قبله فيكون كالمقيضة بالقضاء حامد يصح ان يقع من المكلم وجه انه تدين ان ثبوت القضاء عبارة عن
توجه الامر بالفعل الموجود في نفس الاداء والقضاء وقد عرفت ان ادلة القضاء لا كاشفة عن كون مكلفين عين
المولى في حال الامر بالوقت هو الحق غاية ما في الباب انه تعالى اقتضته حكمة عباده حبس المكلف في حق الكافر
بحيث لو اسلم في الوقت لزمه الاتيان بالمأمور به فيه ولو اسلم في خارج الوقت اسقطه عنه تفضلا وتوسعة عباده
فيه وقواعد الملة والعدل حامد يانيه وكيف كان فان بنينا على هذا المسلك كان الاشتغال بالبسيطة
الصلوة محققة بحسب الواقع والفرض ان ما جعل طريقا وحكم بانه قام مقام الواقع وقد تبين عدم اصابته
الواقع وظهر عدم حصوله في ضمنه واليقين بالاشتغال ما يقتضي يقين البراءة فيلزم الاتيان
بالقضاء بحكم انه صحيح ثانيا ان يتم ان القضاء بفرض جديد غير كاشف عن حال الخطاب بالاداء
بل الحكم به دائر مدار الفوت فان تحقق عدم لزوم القضاء وانا فقد دعى هذا المسلك نقول ان المأمور به
بحسب الواقع ما تحقق فوته ويلزمه وجوب الاتيان به وان كان قد فرغ الوقت ثانيها ان يتم ان يقول
بالاداء هو الموافق للامر سواء كان تكشف الحدث في الوقت ام في خارجه فلزوم الاتيان بكلي في
الذمة عادة والقضاء هو الموافق للامر لما يطيه كلما فاضي تقرر ودونك تدين لست بمكلفين بما هو
الواقع بل بما فضته من انه دلته والمفهوم منها ليس انه المطلوب الظاهري وقد اتى به على وجه وقد يتبه

من ان يكون كالفاقد بما كفى به الواقع في الصلاة او نحو ذلك لم يكن وجه لمراعاة مقام الواقع فاذا ادرك
بعد ذلك في توجه الامر بالواقع اليه نفاه اصل البراءة واستصحاب عدم الامر به عند الاشتغال باتيان
ما امر به ظاهرا مع عدم تمكنه في ذلك الوقت وبعبارة اخرى انا نستشكل في
التكليف للعاجز والمتمكن من ادراك الواقع لان دليل الاشتراك في التكليف انما هو اجماع وقد
انتقى في حق الزمان بوقوع الخدشة في كون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء فليرجع المطبقين على عدم
الاجزاء حتى يتحقق لزوم المشاركة للمتمكن من ادراك الواقع وتوجيه الامر بالاعم بالادلة العامة
الظنية انما يفيد صدور الامر منه بالواقع وليس من الظاهر مقتضى لصلاة الواقع وانت خبير
بان ادلة الاشتراك غير منحصرة في الاجماع بل هو مدلول عليه بالاخبار ايضا مثل قوله عليه السلام
حلال محمد حلال ابدا الى يوم القيامة وغيره فيكون ايجاب المشتركين في التكليف بالواقع غاية ما في الباب ايجاب الاشتمال
بالنسبة الى الجاهل مع تحقق العلم بالواقع يتنجز التكليف ويجب قضاءه بذلك ينقطع اصل البراءة
واستصحاب عدم التكليف مع انه ورد في الكلام انا هو في التكليف الفعلي فمنع الاجماع عليه والكلام
في التكليف الواقعي الذي هو شامل بالنسبة الى الجاهل وذلك محال فقد فرض فيه ويتنجز بالعلم به تكليف
بسيط نعم ان يقول في باب اصل البراءة واستصحاب عدم التكليف محاله سري في المقام فيكون ما دل
الظاهر على مقام الواقع بمقتضى اشتماله على المصلحة التي تضمنها الواقع نعم ما لم يكن ذلك ليس على
حد ما يقوله القاشاني المذكور بل المسلم قيامه مقامه وغناءه عنه ما لم ينكشف مخالفته للواقع
وهذا المقدار هو المحقق من اشتمال الظاهري على مصلحة الواقعي تاليتها ان يقتضي بين الوقت وخارجه
بان يقال ان الامر الاجزاء بعد خروج الوقت لفقد حاجة الى القضاء وعدمه قبل خروج الوقت ويظهر
ذلك من صاحب الرياض عليه الرحمة في تقريظ كتابه وهو وجيه في ذلك لكنا بالنسبة الى الجزء الثاني
من التقسيم نعم ما تري وجيه في كون الامر الاجزاء من ان المكلف بالواقع فمنع الكشف

عدم الاتيان في وقته يلزم تفويت المصلحة بالفوت لكان حصول العلم بالاشتغال وكذا بالنسبة الى الجزء
الاول لفوات المقتضي بعدم عبارة عن الاتيان بما امر به في خارج وقته فالقضاء انما يحاله ربط
بالاتي به وما امر به الظاهري انما خرج وقته والامر بذلك ما امر به الظاهري وانما تعلق الواقع
باستدامة الوقت والامر المحال الا ان يخرج الوقت المقرر لما امر به الواقعي انما هو من حيث الامر بالتفويت مستند
اليه فلو كان الظاهري كافيا في المصلحة الواقع في لم يكن تفويته وجه صح استناد التفويت الى الامر فلو ذلك
بعد خروج الوقت فلزم الاتيان به ثانيا بعد وقته فانه اصل البراءة وهيهات ان يكون مما اشتمال اتيانه
الظاهري مقام الواقع وجعله طريقا اليه حاله بديهية من المصلحة مسلم لكن في الجملة بمعنى ان وجود الصلاة في
حضور ما اتى به مسلم بقدر ما ادى عنه شارع فيه من المصلحة وهي اغنتها عن الواقع اذا لم ينكشف فقد
باطنه وذاك وجود الصلاة الكلية الموجودة في الواقع فيه حرجا من الواقع مطلقا حتى في صورة مخالفة
الواقع فتوجه انه نظر اليه جمال وجمع بقي ايضا امر يبقى التعرض له وهو ان الفاضل قد يدرك
ان الله صنع في الامر الظاهري اشعر على ما الله جزاء بل هو رد يقول بالقضاء لانه الامر الظاهري الحق ايضا له
كما يعطيه كلامه في باب الاجتهاد والتقليد هذا البحث عن علي الجاهل فقد حكاه هناك القول بالبطلان
عن جماعة وعن الموجد المقدس الاردبيلي ره التفصيل بما اذا كان سطا بق الواقع فالصحة وذاك اذا كان مخالفا
فالبطلان واختار هو التفصيل بان القاصر والمقصر بالصحة في الاول دون الثاني فلو خالفه في الوجه
او في نحو به فعلى ما اخذه سنقدا ان ذلك هي طريقة الله سلم لم يكن عليه قضاء عنده وان
خالف الواقع وانكشف لديه الى وليس ذلك الا من قبيل الامر الظاهري الحق وبالجملة لهذه
يرى ان الله صنع في الامر الظاهري هو الاجزاء الذي هو مرادف للصحة بمعنى سقوط القضاء فيصير حاصل كلامه
ان من توجه اليه الامر الظاهري اذا اتى به على وجهه يتحقق الله صنع هو الصحة وقد ذكرنا في مسئلة الضد
ان من توجه اليه الامر الظاهري اذا اتى به على وجهه يتحقق الله صنع هو الصحة وقد ذكرنا في مسئلة الضد
عن العبادة ان الله صنع في العبادات والمعاملات هو الصحة وبيان كلامه تناقض لان الصحة

هناك يدبه دان يراد به عدم اسقاط القضاء يدعدم الاشتغال ثدن تحقق الاشتغال بعد الاتيان
باثاثوربه على وجهه حكم بعقق يدوجه لنفيه اصلد مع انه تحقق عندي مادكره من اختلاف دبان الاحكام
الشرعية كالتوقيفية دمنها الصلوة والصوم عدهما مراده ره ان المكلف اذا فعل عبادة مثلا فشك
في كونها مسقطة للقضاء فمقتضى الاصل عدم الاسقاط دهذا بناء في كون الامر في الاتيان الماموربه
هو الاجزاء دان ثبت قررت الاشارة بوجه اخر بان يقال ان المكلف به في الصلوة الخ اذا كان ليس
الصلوة باصطلاح الفقهاء دهي اسقاط القضاء يدلدبب في دقوع الشك حينئذ الشك في الارادة عدم الاسقاط
القضاء باعتبار عدم الامر من قوله الامر في العبادات دالمعاملات ما يشبه الامر الكلي من
القضاء يدلدبه دان يكون بالنظر الى ما بعد صدور الامر دالاتيان دذلك بناء على ما ذكره منها
دان كان لا يشمله كان منقضا بانا ناده نفس الصلوة على اصطلاح المتكلمين لزم اهمال ما هو مصطلح
الفقهاء المسائل في بيان ما يعلم بمنى بقراءة في اجزاء الامر الظاهري في الواقعي كما هو مطمح انظار
الناظرين في عنوان المسئلة فنقول هي الامارات الظنية معتبرة على وجه الموضوعية او الطريقية
دالطريقية ثانية تثبت بالادلة الدالة على ان كون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء دان تثبت بالشاني
لزم القول بعدم الاجزاء الامر الظاهري عن الواقع على التحقيق دان كان بعض من قال بالطريقية
اختار الاجزاء دليشهد بما ذكرنا ان العلامة ره في بعض كتبه ذكر انه لو صلى الى جهة الظن كونها
القبلة ثم تبين ان صلوته وقعت دبر القبلة بطلت دلزمه الاعادة دعلله بانا نقول
بالخطاء دمسئلة الشبيه الثانية ره في تمهيد القواعد دجعل كثيرة القول بالاجزاء في امارات
القول بالتصويب دعد سر دثمرات القول بالخطاء دتهاداان توجيه ايه ان مراتب الخطاء دالتصويب
ما تيقض بالتيقض بالرأي دهو القياس دبالاحكام الكلية دون غيرها الادانه دافع بما نحن
بصدده من انه ستشهاد لكون الموضوعية تقتضي الاجزاء دالامر آتية يلزمها عدم الاجزاء

دمايوئيد

دمايوئيد ما ذكرنا ان صاحب الاشارات جعل من مقدمات المسئلة في ان الامر صحيح الاعتقادات
هي هو الموضوعية او الامر آتية دليتظر انشاء دلكم بالكلم ثم تامل داذا عرفتان الاعتقادات باعتبار
الموضوعية دالامر آتية فينبغي اذا اعتبره الشارع انه اضافة موضوعا دامر آتا فان كان من الادلة
الثانوية فاخذه قد يصير منشاء لاختلاف الحكم دان كان من الادلة الاولية فاخذه يظهر عدم
الاشتغال فيجب الاتيان بالمامور به دمن هذا الباب النظر بالطهارة فان الصلوة مثلا مشروطة بالطهارة الواقعية
دجعل الشارع النظر مرآتا لها فاخذ الظن الواقع يكفي عن الشرط داذا ظهر ان اعتقاده كان مخالفا للواقع انكشف عدم الشرط
فيعلم عدم صحة المشروط ادوجوده دمثله النظر في اركان الصلوة كالنظر في غير انه ركان من سايراجزاء
دالقبلة في الجملة دالطهارة الثوب فان اعتباره من باب الموضوعية فاذا علم بعد الفراغ فقد فات الاعتقاد فلا يؤثر في
الاجزاء دكما انه ان علم قبل القضاء حمله لا يؤثر في فساد الصلوة فهذا دائرة عرفت ذلك فاعلم ان الكلام
هو كون الامارات دالاصول الظاهرية معتبرة من باب الامر آتية دالطريقية دالذي يدل عليه امور الاول ان القول
بالموضوعية مما يستلزم المحذور في موارد عديدة من الموضوعات العرفية دالمستنبطة مما لا يتدين
به احد حتى من العامة ثم انهما ذكر قول بالتصويب في الطهارة دالنجاسة مستدرك من بعض الاخبار يدل على
خلافه قوله عليه السلام كل شيء طاهر بقوله حتى تعلم انه قذر فانه بعد الغاية انما هو علم الواقع
الثاني ان الادلة الدالة على اعتبار الامارات دالاصول الظاهرية منها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم
فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فان التبين دجوب التبين
يحرز اصابة القوم بجهالة يعلل النظر في انه خبر العادل المعلوم من الآية انما هو اتقاء الوقوع
الامر كورة في اصابت دلا يتم ذلك الا على تقدير كونه ناظرا الى الواقع دطريقا اليه اذ لو كان خبر العادل
موضوعيا لعلم كان من باب التعبد الغير الملازم للتبين المذكور دمنها انه جاء الاشارة على انه فاذا خبر
الواحد الثقة فقد قوله عليه السلام لعبد بن المسيب بعد السوال عمن ياخذ عنه معالم الدين عليك
بزكريا بن آدم القمي على الدين دالدنيا فان الوصف بما وصفه عليه السلام به يفيد ان خبر الواحد

انما يعتبر بكونه طريقا الى الواقع وامثاله كثيرة ومنها انه لو اخبر الراوية في علاج المتعارضين فانه فذ بالاعدل والاوثق وانه فذ بما خالف العامة مطلقا بل ارشد الى فذ فهم وغيره ونحن ما هو مذكور في باب تعارض الخبرين وذلك يعطي ما ذكرنا ومنها انه دلت الاخبار على حجية ما يحصل من قوله عليه السلم كما شرطنا هر حتى انه قد ورد ان التقية كذلك يعطي ذلك كما اشرنا اليه وقوله عليه السلم ان من سعة ما علمونا ان الزائد انما هو من باب انه كتفاء بالمحتمل

انتباه ٣ في

انما فظ الواقع وغيره ذلك الثالث حسن الاحتياط حتى في مورد الامارة اذ ربما ان نظر الواقع وان انه مارات مرآتيه لم يكن لمن احتياط وجه الواقع لزوم الحفظ عنه لعمر عدم انه دلت الرافعة لها في تقدير وجودها فهو شرط فاعمل عليها دون انها طرق وبراءة لم يلزم ذلك بل لزوم الموضوعية ترتب الحكم في الموضع حيث تحقق بقي هنا امر ينبغي التنبيه عليه وهو ان على حسب الفصل اره ذهب انما ٢ عدم اجزاء انه مر انظاهري عن الواقع وحيلة في باب الطريق الحفظ ولكنه في تقرير دليل انسداد اختار ان المكلف به في تقدير انسداد باب العلم ٢ الواقع انما هي الطرق فانه صرح بانا نعلم ان الشارع امرنا بالواقع كذلك نعلم ان في الطرق ما امرنا باخذ به فاذا اقتدر الوصول ٢ الواقع فانا مأمور به انما هو الطرق والامارات ولم يعتبر مجرد الظن بالواقع في دون استفادته منها وح نقول بانه كون الطرق حاله كونها موضوعية تكوينا ما آثار الشارع باخذ فيها ويلزم ذلك هو القول باجزاء انه مر انظاهري عن الواقع بنحو كلية شوذ كر الكلية بل تنافق اذا تعهد لك هذه المقدمات فلنشرع في المقصود ونقول قد عرفت ان حكام انه ظاهر عمدته فلابد من الكلم في كل منها برسه فنقول مقامات فالمقام الاول في بيان حال انه مر انظاهري العقل وقد عرفت ان لا قائل فيه باجزاء عدا الفاضل القمي فانه ذكر انه يقول باجزاء حتى في صورة انكشاف الخلاف وقد يتخيل عليك ان مراده انما هو في صورة انكشاف الخلاف في وجه الظن وانا اذا احصل له القطع بخلاف ما فعله فحوره اخيرا لا يقول باجزاء وتحقيق المقام ان حكم العقل على صنفين احدهما ما ليس فيه بعد انكشاف خلافه كما احتياط فانه بعد انكشاف بما هو انه حوط لا يبقى انكشاف الواقع في خلاف الواقع وهذا مما لا كلم لنا فيه فيهما وثانيهما ما هو فيه بعد انكشاف خلافه وهو اقسام احدها الجهل المركب في المسئلة كثيرة منها ما لو اعتقد انه مجتهد

فص

فص باطنه حكم الله تعالى ثم تبين انه كان خطأ في اعتقاده فانه حينها ومنها ما لو اعتقد ان الراجل عادل فعمل بخبره ثم تبين فسقه ومنها ما لو اعتقد ان الكتاب الذي سمعه الخبر الصحيح ثم تبين اشتماله على الغلط وامثال ذلك مما لا يشتبه وهذا القسم مما لا يقول فيه باجزاء لعدم امكان كونه مأمورا به بالواقع كما هو ظاهر وعدم امكان كونه مأمورا به بالمعتقد من حيث انه معتقد لما مر في قبح التقي (الشارع) ولان من قبح العقل لا انه دل على ضرورة انتفاء انه مر من قبله بذلك وثانيها ما لا شك في ذلك العقل انما يامر انه فانه بالواقع لا بالمعتقد من حيث هو معتقد غاية ما في الباب ان المكلف لما اعتقد غير الواقع واقعا عذره العقل عالم ينكشف فساد معتقده وما يؤدي انتفاء وامر المكلف بالمعتقد من حيث كونه معتقدا ان الملازم ثبوت انه مر به ان يتحقق في صورة مطابقة الواقع امران احدهما بالواقع وانه مر بالمعتقد وثانيا بان احدهما في مقابلة امتثال الواقع وانه مر في مقابلة امتثال انه مر بالمعتقد ولم يقم بذلك احد ولا مشتبه التجري وانه فيقال فانه مدح والذم انما يترتبان على حسن السريرة وفساد الباطن وانه تصف بغض الفعل بالمحبوبية والمبغوضية كما يجيء ان شاء الله تعالى في تحقيقه في حملة ثانيها الغفلة والنسيان بان نبه هي على شرط او تنبيه جزء فيما ما مأمور به غير مشتمل على ذلك وانه تيان بما حسبه مأمورا به حامدا ترتب عليه انه جزاء في الواقع وانه تيان بما مأمور به في هذه الحالة ليس مأمورا به واقعيا لعدم امكان توجيه انه مر بما تي به انه بعد تنبيهه وانه نا سي في حال النسيان محرك الداعي توجيه انه مر اليه بعثه ولا مأمورا به بانه مر انظاهري الشرعي انه نه حامد به في موضوعه في حالة الجهل بذلك كما ظاهر يا شرعيا كان الملازم ان يتوجه اليه انه مر لكونه ناسيا فيقال له ان كنت ناسيا فاعلم كذا وح توجيه انه مر اليه بحيث يلتفت الى كونه ناسيا لا يبقى غفلة والنسيان فيلزمه انه تيان بما هو الواقع وهذا كله انما هو بالنسبة الى الشرائط وانه جزاء الواقعية واما بالنسبة الى ما يعتبر في حال انه كر فقط فلا ريب ان انه مر بالنسبة انما عبر عنه بتحقق للاجزاء لكون المأمور به بين انه مر تي به من جهة انتفاء كون بعض شرطا او جزء في حال النسيان هذا محصل الكلام وتوضيح المقام ان الشرائط على ثلثة اقسام احدها ما هو شرط واقعي كالطهارة من الحدث بالنسبة الى الصلوة ثانيها ما هو شرط علمي فيعتبر في حال العلم دون الجهل كالطهارة

من الجنب على المشهور وذلك كما لو ان من صلى وهو جنب ناسيا جاهلا بها ثم علم بها بعد الفراغ فصحت صلوته فانها
ما هو شرط في حال الذكر كالطهارة من الحدث عند من يقول بان من صلى ناسيا للنجاسة على ثوبه صحت صلوته
ويلزمه الاعادة وعلى هذا القياس الكلام في الاجزاء فمنها ما هو جزء في الواقع كالقراءة والركعة ومنها ما هو جزء
في صورة العلم كالقراءة والركعة ومنها ما هو جزء في حال الذكر كالجهر بالنسبة الى صلوة الجهرية فانه جزء في
حال الذكر ولهذا اخفى بدله في الاخفات فالناسي في موضع الجهر وما يقرء سمعك في قول من قال ان الناسي كالعامد
الموضوعات الشرعية دال على عدم لزوم القضاء في حق من لم يشتمل من الاجزاء الغير الركنية على شيء من الصفوف ذلك
الجزء بل يكفي في ذلك ما دل على بدله في الجهرية قراءة في حق الجاهر بالقراءة فيما هو بمنزلة ان يجهر فيما اوجب
فيما هو بمنزلة الاخفات فيه فقال اذا تذكر في اثناء صلوته وهو مستقبل القبلة فقد نقض صلوته وعليه الاعادة فان في ذلك ما سيأتي
او سيأتيها او يدري فلم يشتمل عليه وقد تمت صلوته ووجه ذلك انه لم يعلم بتمام الصلوة ولم يتيقن فقد عفي عنه
وظاهر ان تمام الصلوة انما يتيقن بالاتيان بما هو الماموربه فقد قال عليه السلام انما امروا بالقراءة في حق الناس ليس الله ما امر به
وليأكل ان تتوهم انه بعد البناء على عدد الركعات يستعيد اضعاف الماموربه فيلزم في صلوة الناس ان يكون
الصحيح في ابتداء صلوته اثنتين وثلاثا وفي الثانية اربعا فانه لم يأت بما وقع وما وقع لم ينوه وذلك مما
تعلق به الوهم فلا تلتفت بالعقول فانه لو لزمه الاتيان بالمأمور بها بالنسبة الى جميع المكلفين وجب ان لا يعفى
نقص عصيان عفي عنه ربه لذا نقول ان نقصان التمام ليس بلازم بل ربما وقع وانما اللازم فقد عنوان
الماموربه وهو صلوة الظهر مثلا وحيث وقع منه النسيان وأتى بما أتى انطبق عنوان الماموربه على ما أتى به
فلذلك صحت صلوته وبما ذكرنا ظهر سقوط ما أتى به فحسب الاثر ترتب في حق ما حكيناه عنه من ان الناسي
في اركان الصلوة لمعتبر على وجه المركبة دون غيرها من الاجزاء على وجه الموضوعية فانه رفع عما وجد الله
من ترك شيئا من اجزاء الصلوة التي لم تقع ركنا لنسيان فلا يلزمه القضاء حسب ما ذكرنا وان الظن

فانما

فانما كان ما اعتبر موضوعا وحيث وجد ان من ترك شيئا من الاجزاء الغير الركنية لنسيان فلا يلزمه القضاء وقال ان
الظن بمنزلة اليها مرآة وقد كان اشتمل في قلبه على التكليف بتغاير الوصفين وقد قدمنا في
من ذلك ان ما جعله دليلا عليه انما يتناسب ما عدا حديث الفوت وقد عرفت ان نفيه بصحيحة الاذكرة وغيرها
من الاخبار كيف وقد قلنا بان اختياره لزم المحذور فيما لم فيه احد بذلك وهو الموضوعات فان القائلين
بالقضاء انما يقولون بذلك فيما هو من قبيل الاحكام التي هي مرآة لموضوعاتها مع ما تشهد بذلك انما ورد
على القائلين بذلك من الاخبار الواقعة في حق الجاهل على ما ذكرنا القول بكون حكم الله تعالى
تابعا لرأي المجتهد فنقيض ما تحققه فقد يسبق فيما ذكرنا بالطبيعة المجتهد فاجابوا بانه لزم بان فيما ذكرنا
حكما شأنيا وشأنه حكم وذلك فرض ان الواقعة بشأنها لو التفت اليها المجتهد لكان قد تحقق
فيما ذكرنا حكم الله تعالى وهذا القدر يكفي في توجه الطلب وانا نقول انه يلزم المحذور على قول صاحب الاشارات
لذلك من القول بان كل ظن اذا اعتقد الانسان مطابقه الحكم بنفسه حتى ان يكون موضوعا كما لو ظننا الظن
السوء عدم فان الحرمة لا تتحقق له من حيث نفسه والانسان ما ترتب عليه حكم متعلقه فقد بدا ان يعتبر مرآة
وبديهي ان يصير موضوعا فانه يستلزم ذلك بالتصويب وما نحن فيه من هذا القبيل فان الصلوة انما تعلقت به
الظن بعنوان الماموربه ما يتحقق بها في مقام الاشتغال فكون الظن بعنوان مقطوعا عليه وكونه مما يتحقق به قد يسري
اليه من التعلق فلو جعل موضوعا لزم تبدل الموضوع لان الصلوة انما امروا بها بانضمام الظن وتبدله
وذلك مما ذكرنا من اللازم فانها انظن المطلق عند السداد باب العلم عنه من يقول بانه الاقتضاء حاكم بالعمل
بالظن وتوضيح ذلك ان القائلين باعتبار الظن ان كانوا ممن يعتبر الظنون الخاصة فخالفهم في حيث
اجزاء ما اتى به على حسب ظنه مما في اشتمال الادلة اللفظية الشرعية على ما ستعرف انشاء الله تعالى وان كانوا
ممن يعتبر مطلق الظن فلهم طريقان احدهما ان يقال عند السداد باب العلم يكلم بانتاج مطلق الظن

غايتها ان العقل يستكشف من تبعات الشارع انه يأمر باتباع الظن في هذا الحال فحال القائمين باعتبار الظن المطلق حال القائلين باعتبار الظنون الخاصة في ان الدليل حالهم حال من عمل بشيء من الطريقين الذين من الدليل من ان الظاهر ان العقل يكون الحكم في جانب العقد وليس امرا من قبل الشارع فاذا انكشف لهؤلاء فلعدم وقوفهم عليه لا القول باعتبار الظنون الخاصة يستند فلا يرد ما اورده من الاعادة بما ذكره من العبارات. لعدم افادة شيء من ذلك ان الامر العقلي الذي جزاء وشبههم في ذلك حال الذين جاريين اذا عملوا على طريقتهم لكونهم عملوا بالظن جاز لهم ذلك اذا وقعوا بالقطع وان كان ذلك داخلا في القسم الذي هو الجهل المركب فان علت اذا فرض ان العقل قد حكم باتباع الظن عند انسداد باب العلم فمقتضى قضية المقدمة بين حكم العقل والشرع ان الشارع ايضا حكم بذلك ويكون الامر باتباع الظن في موقف من قبيل الامر الظاهري الشرعي على الظاهري العقلي كما ذكرت وقد عرفت ان فاضل القوشجي حكم الشرع بوجوب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من ثمرات النزاع في ثبوت المقدمة وعدمها وقد عرفت ان الحكم في ذلك عقلي فلا يصح ما استشهد به العقد عن الوحيد الشارح عليه كما يحفظ في جمع الظلم وحسن الاحسان ووجوب الوديعة وغير ذلك فقال ره ان العمل بالظن المجتهد من اعظم ثمرات هذه المقدمة اعني مقدمة الانسداد وهي ان حكم العقل بوجوب العمل بالظن عند انسداد باب العلم انما يصدر من الشارع بعد حكم العقل بوجوب الرجوع الى الظن في تلك القضية المقدمة وهذا وجه الجملة من ثمرات الظلم في قضية المقدمة كما فصله الفاضل المذكور وتوضيح ذلك ان مورد قضية المقدمة هو ما لو كان هناك امور واقعية في افعال المكلفين صار متعلق الحكم الذي هو في قبل الشارع فان الكلام انما هو في وقوع حكم الشرع بعد حكم العقل بالوقوع في الذي كان وقبل سبق عدم صلاحيته لتعلق الوقوع الذي الشارع بعد حكم العقل فلا يجري هناك تلك القضية مثل ان الدليل قبح الظلم وحسن الاحسان فان حكم العقل والوجدان للشارع الذي ثبوته على وجه البت فلا يتوقف على استفاضة بل يقول ان الظلم قبيح كبيت لو صدر من المكلف استحق به عند العقل عقاب المولى ذم العقلاء جميعا وقطعا فلا يقبله حتى لو سبق العقاب والذم فلو بقيه

والله اعلم بحقيقة والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته توجه العقاب في الموارد الجزئية في تحقيق الحكم الذي في قبل الشارع بعين ايجاب التحرز عنه وذلك انما في اطاعة المولى فان العقل يحكم بوجوبها وكذلك يدرك الشارع والزامه بالطاعة فكان ايجابه لها يندرج فيه جميع الامر الواجبة لنا لطاعة والطاعة الامر بالطاعة وهكذا فوقع ذلك يستلزم عقابات متعددة بالقياس الى شيء واحد فان امر بالصلوة يلزم من ترك العقاب على تركها وعلى مخالفة الامر بالطاعة لكل من الصلوة والامر المتعلق بالطاعة الامر الثاني وهكذا في ذلك حتى يقف على واحد بعد واحد فلا يعلم من الاول بداهة واذا قد عرفت ذلك فنقول انا ما ذكرنا من وجوب العمل بالظن عند انسداد باب العلم حاله حال ما ذكرنا من ان حكم العقل والشرع هناك حكم بذلك من باب الاحتياط فكان يقتضي ان يعمل بالاحتياط في جميع موارد الشك في التكليف فيما امكن الا ان ما ذكرنا من ان العقل يحكم بالاحتياط في الموارد التي لا يستلزم العمل بها الاخلال بالنظام او العسر الشديد او الحرج المنفيين في الدين واستلزام العمل بالاحتياط على وجه الكلية في صورة انسداد باب العلم العسر والحرج المنفيين هو دوران الامر بين ان نأخذ بالظنون او الوهم وبين ان نأخذ بالاحتياط انما هو الذي يحكم العقل بذلك حتى فيما يوقع فيما يترتب عليه العقاب وظاهر ان حكم الشرع لا يتصور ان يصدر على وجه الالزام فان الشارع اذا الزم بالطرف الذي لم يكن ذلك من الاحتياط بل كان حكما الزاميا غير مطابق لحكم العقل الذي هو الامر بالاحتياط الذي عرفته فلا يصح ان يقال بين حكم العقل والشرع وان لم يلزم بين ما افاده العقل لم يكن ذلك حكما شرعيا بل هو ارشاد محض على وجه الارشاد الذي صدر من العقل والمراد بقضية التلازم هو ان حكم الشرع حكم العقل الذي هو الارشاد وانما غاية الامر انه قد يكون مولويا على وجه البت وقد يكون على غير ذلك الوجه كما عرفت فلا ينافي ما ذكرنا ان حكم قضية المقدمة المتضمن بوجود هو صورة الانكشاف بين الحكم الذي الصادر من الشارع وبين حكم العقل ثم ان معنى هذا الجواب هو ان يكون حكم قضية المقدمة متضمنا بما عرفت في المورد ويكون حكم الشرع على وجه الالزام كما عرفت وان شئت

...ثلثة اقوال بحكم الشرع بما هو اعم من الالزام وجعلت شقوقا لقولهم كل ما حكم به الشرع ان كلما حكم به الشرع
على وجه حكم الشرع على ذلك الوجه فما كان الحكم فيه من احد القسمين على وجه البت فحكم الشرع كذلك دنيا
حكم القسم فيه على غير ذلك الوجه كان حكم الشرع فيه لمجرد الندب ارشاد دنيا حكم القسم بحسبه الظن عنه انسداد
باب العلم في باب اذا رشاد القسم كتعذر ابراء في الوقت في الظهر كان حكم الشرع فيه ذلك لمجرد الندب ارشاد دليل
اذا رح في تبيين اذا مراد الظاهر الشرعي عند نه في اقسام الاذا دابر الموادية دما يؤيد ما قلناه في دفع السؤال
انه لو كان حجية الظن عنه انسداد باب العلم في قرارات الندب في تقضيا الالتزام كان اللازم ان يقول
احد من منكري الندب بين حكم القسم الشرع باعتبار تعلق الظن عنه انسداد باب العلم وفي
البين ان اذا رح على خلاف ذلك اذ تراهم ان اصابة باسرهم يعتبرون تعلق الظن دنيا اقسام اثنان.
تقرير بيان حال اذا مر اذا واقع اذ تختيار ري وقد اختلفوا فيه على اقوال ثلثة احدها انه تقتضي الاجزاء
دهو المشهور المنصور ثانيها انه لا تقتضي الاجزاء ذهب اليه ابو هاشم دعبد الجبار ثالثها انه
تقتضي الاجزاء بحسب الشرع دون غيره ذهب اليه المرتضى رض دالحق القول انما هو القول الاول
دبيان عليه الوجه احدها ان تدارك الماتي به بعد القاعة على وجهه كما هو مفروض البحث غير معقول
ثانيتها ان اذ بيان بالماتي به ثانيا بعنوان التدارك تقييد للمامور دهو محال دبما ذكرنا تعرف كون
اذ بيان ثانيا بعنوان التدارك يقتضي سقوط ما اورده القاضي القسم ها على المحقق الشريف رده
بيان ذلك انه قد اجاب اتفاقا زانه في شرح الشرح عما ما كان عنه على اذ حجاج بقوله تقييد المامور
بان الماتي به ثانيا شمر اذ دليل على دقة فلا يلزم تقييد المامور ورده المحقق الشريف دانه رده بان
المطلوب هو الطبيعة بدا فراد دلا شك في ان تقييد الطبيعة بعد حصولها امر تقييد للمامور
دقضيه القاضي القسم تا بان ذلك قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع

الاولى المفروضة تحت جنس بعد فرض واحد منها تقييد للمامور دلكنك خبير بانه بعد فرض كون اذ بيان بالطبيعة
ثانيا على وجه التدارك يسقط ما اورده كما هو مفروض البحث يسقط ما اورده القاضي المذكور على المحقق رده ضرورة
ان اذ بيان بالماتي به ثانيا بعنوان التدارك تقييد للمامور ثالثها توجه الذم عرفا على الامر الشرع دامر بتدارك
بعد اتيانه على وجه احتج المنكر بوجهين احدها دجوب قضاء الحج الفاسد بعد المضي فيه دلو كان
الامر يقتضي الاجزاء لكان الامر بالقضاء بالاتيان الواقع على حسب الامر به ثانيا بوجب يقتضي
الامر يقتضي الاجزاء دلكان اللازم اذ لا يتوقف صحة الطهارة ثم الكشف فسادها دلو كان الامر يقتضي الاجزاء لم يكن بقضاء وجه دلا يتوقف ان ينيا
الوجه على الخروج عن المشاق لان اذ دليل لم يدل قضاء الحج الفاسد بعد تدارك للاتمام المامور به حتى يتم ما ذكره
دانما هو اتيان ما بقي في ذمته من الحج المامور به على وجه يجزي عن المفروض انه فسده دلا اشكال في ذلك
انما الامر بالصلوة بقي الطهارة المرتضى رض في تبيين اذ مراد الواقعي اذ تختياري الذي هو مطمح انظار المتقدمين
في عنوان البحث احتج السيد ره بان الاجزاء مراد في المقام هو ان الاحكام الشرعية التي يدبه ان تتعلق
في الشرع هل تتعلق بحسب الشرع دون غيره دفيه منع كون المقام من الاحكام الشرعية دانما هي في جملة
الاحكام العقلية دلا المقام ان اذ مراد الواقعي اذ ضطراري فنقول لا ورد امر آخر بعد
ارتفاع الضرورة بتدارك الماتي به على الوجه اذ ول هل يجزي دلا عدم اجزاء الماتي به عما وقع
اذ مر به فيه خلط تارة بالقياس الى اذ عادة دافرى بالنسبة الى القضاء دلا بالنسبة الى اذ عادة فلا جال
للقول به فهو مجزي عن المامور به فلا يصح اتيانه ثانيا اذ بامر جديد بل هو عبادة لا امر بها دبيان ما اخترناه
من اذ فراد ان احد اما طريقة العرف فلا نزاع ان الطبيب لامر المريض بتناول دواء دجعل له بدلا
على تقدير عدم امكانه ثم ان المريض تفحص فلم يجد ما امره به بالكلية دوجد البدل فتناوله ثم وجه
المامور به بالكلية فلا ريب انه لا يعتد به الى تناول المامور به اذ صح اذ ان يرجع الطبيب فيما يرد بذلك

ثانيا نقول ان البدل لجزء كان اللازم اتمام الصلوة تداخل الوقتين بدون مراجحة الطبيب فانها ان اثر دلته الدالة
على لزوم اتمام اداء صفية بلا اجزاء عن اعادة وبيان ذلك ان شمس قوله تعالى اقيموا الصلوة مما ورد به طلب
الطبيعة مع التوسعة في الوقت فيفيد الاتي التخيير في اتيان في اي جزء شاء المكلف وهو في الحق المقرر
ان التخيير في الشيء يجوز نسخه كما صرح به الفاضل القرشي في بحث الواجب الموسع فلازم ذلك ان المكلف
اذا اخر عن الاول فقادر عليها او مجبورا او تعبيا بتبين ذلك عن انه عذار ثبت له الترخيص في
الاتيان بالمأمور به على وجه العذر فاذا اتى به على ذلك الوجه صدق عليه انه اتام الصلوة ناشئ
بالامر بها فيصدق الاجزاء عن الطبيعة المأمور بها اذ لو بقي مع ذلك شيء بالتدارك من جهة الطبيعة كان
امرا بتحصيل الحاصل وهو محال نعم يجوز ان يصدر امر آخر بالتدارك على الوجه الذي كما لو فرض انه صلى
بتيمم لعدم وجدان الماء فيجوز ان يصدر امر آخر بتدارك الصلوة على الوجه الذي كما لو فرض انه صلى
بالطهارة المائية اذ لم يكن مانع منه بحسب الدليل لكن مع ذلك في وقوع شيء ذلك الامر بيد والحال ان
في المكلف ثانيا وهو ما نفيه اصل البراءة كان تلك انا نذهب في اثبات انه عادة ان الامر الوارد
في حقوص المأمور به الواقعي متوجه الى المكلف بعد الاتيان بالمأمور به الاول بتقريب ان شمس قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم المراد به ان من كان محدثا بالحدث الاصغر فليقصد متوضئا
عم جميع الاوقات والاحوال التي من جملتها ما بعد الاتيان بالصلوة بتيمم غاية الامر ما في الباب انه
خص بقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والمسلم من حكمه انما هو ما لو فقد الماء وبقي متعذرا عليه الى ان
خرج الوقت وكما سع وجدان الماء في الوقت فيزول حكم الغاية اي التيمم ويبقى صدق كونه محدثا
فيتوجه اليه عموم حكم الاول الباقية وهو لزوم الاتيان بالصلوة متوضئا ملتفت ذلك فيما لو جال
الى تمامه بالاول فلذلك حكم الاولية الاولى هو العموم على ما قرره الفاضل وحكم الاولية الثانية هو التخصيص

وسع المكلف في ارتفاع حكم الخصص لتقديم العام والذي به اجاب الكفاية بحكم التيمم بسقاب بقائه
فلا يتوجه حكم الامر بالاتيان بالصلوة متوضئا وهذه قاعدة تبتنية عليها الطبيب في فوائد
وهي وان امكن المنع عن القبول عنه فانا نمنع بحسب تقديم الاول سقاب على العموم الذي هو دليل اجتهادي لكن
هذا بالنسبة الى اشتمال ما نحن فيه وذلك لانه لم يبق المقام عموم حتى يقدم عليه الاول سقاب
بل الادلة المفيدة لوجوب الوضوء حالة الطلق بحسب الاحوال وهي كذلك من سقاب حكم الخصص فيما نحن
البيان لو كان قد وقع التعارض بالعموم بحسب الازمان لم نكن نقول بتقديم سقاب حكم الخصص عليه لكنه لما
لم يكن هناك عدا انه طلق بحسب الاحوال اعتبرنا الاول سقاب ونظير ما نحن فيه قوله تعالى اوفوا بالعقود
المطلق بحسب الاحوال فاذا ثبت في شيء في زمان الخيار ثم لم نكن نعلم بعد ذلك انه خيار ثم لم نكن نتيقن بعض
زمان يمكن فيه الفسخ اذا لم يفسخ وكونه مستمرا ممكنا بجريان الاول سقاب المفيد لبقاء الخيار نظرا الى ان
الامر بالوفاء بالعقد يدل على بحسب الازمان وانما هو مطلق بحسب الاحوال ساكت عن تعيين شيء منها
فلا مانع من الاول سقاب وكما نقول بعد تسليم انا نتيم فيما لو كان هناك خطاب عام دليل
جميع الاوامر ما يتحقق فيه ذلك وهذا الكلام انما هو بالنظر الى انه عادة وكما بالنسبة الى القضاء فنقول
يسقط بطريق الاولى ودرايتان القضاء وهذه بسنة ما دل على ان من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت
وقد فاتت المتيمم الصلوة بالطهارة المائية فلذا بد من قضائها بذلك الوجه واذا ثبت وجوب القضاء
بالطهارة المائية بالادلة الدالة عليه اثبتنا وجوب الاعادة بعدم القول بالفصل وبذلك يتم عدم
اجزاء المأتي به على وجه العذر عن الواقع فان قلت لم لم تعتبر عدم القول بالفصل على عكس ذلك بان نقول
ان عدم الاعادة قد ثبت بما تقدم ويثبت عدم القضاء بعدم القول بالفصل قلت لان صيغة عدم
القول بالفصل من طرف العكس انما هو اصل البراءة وصيغته من طرف القضاء هو الدليل الاجتهادي وظاهر
انه اذا كان صيغة احد طرفي عدم القول بالفصل الدليل الاجتهادي فلذا بد هناك من الاعتبار به

ح ان الطرف الذي ضمنه الذم صار ناقصا ثبوت القضاء فرع ثبوت الذم بالذم وهو فرض ان
المكلف في حال اتيان الصلوة سيما لم يكن ما مورا بالذم اتيان بها بالوضوء وح فلا يصح قوات
المترتب عليه القضاء فرع الذم ولا تثبت لان الملازمة بين القضاء وبين توجه الذم الفعلي
المكلف بالذم فقد يكون هناك امر بالفعل كما لو ترك عالما عامدا في وقت وقد لا يكون
هناك امر لمكان وجود مانع عنه كما لو نام قبل وقت الفريضة واستمر عليه الى ان خرج الوقت فان
الذم لا يتوجه الى النائم بقيد التكليف ويكون صدق الفوات ح باعتبار انه لو لم يكن نائما لكان
المانع متوجها اليه الذم وفعله ولكنه لما اقترن به المانع فانه ذلك وقد لا يكون الذم كذلك
القضاء
القضاء كما في صوم الحائض فان القضاء لا يدور مدار الصوم في تلك الحالة فتدبر فانه ينبغي
التنبيه عنه في قبال الشارح وكذا في الصلوة بقيمته عادل في الخبر على ان النساء ناقصات العقل
والدين وبان سلطانا من قتل دينهن بان يمضي عليهن ايام لا يصلين فيها فبعد ذلك
كون ترك الصلوة بالمباشرة وحكمه بنقص دينهن لذلك يقتضي انتفاء القضاء عنهن
ويكون صدق الفوات على هذا التقدير باعتبار ثبوت التكليف بنحو الذي يندرج فيه الحائض
والنفساء في الشمال حتى انها لو كانت غير حائض لتوجه اليها الذم فالفوات انما هو
لذلك التوجه وهذا غاية توجيه مايق في المقام لاثبات القضاء واجراء حكمه على انه عادة
بعدم القول بالفصل وفيه ما لا يخفى لان ادلة القضاء وهو تابع في شمل المقام لترتيبها القضاء
على فوات الفريضة لم يعلم فوات صفة من صفاتها ومما يدل فيه على ان فوات انما
هو وقع الصلوة بالطهارة المائية وانه لا معنى لوقع الصلوة لكن بالطهارة الترابية
واما المقام الرابع ففي بيان حال الذم الظاهري الشرعي والمراد به ما هو اعم من الذم حصول
وانه مارات وانه دلة الفقيه فان الحكم الظاهري ما اخذ في موضوعه الجهل وهو على قسمين

احدهما ما ليس ناظرا الى الواقع كما انه صريح ناكتفى فيها بمجرد انه حتمال لتنجيز وهذا هو الذي يطلق عليه الحكم الظاهري
في الذكر في قبالها مالم يكن وضع بل هو ناظر الى الواقع كبرا الواحد والبينة ونامر دبانه مر الظاهري الشرعي
ما يعم القسمين كما انه يعم ما كان في الموضوعات وما كان في الاحكام فلا يخفى في تخيل من اقتصر على انه يقتضي
واصر البراءة الجارية في الموضوعات داخل في محل البحث كما ان الجاري منها في الاحكام الكلية كذلك وشملها
جبر الواحد بالبينة في الاحكام والبينة بالنسبة الى الموضوعات والحاصل ان الكلام انما في افراد الذم
الظاهري الشرعي سواء كان متعلقه الموضوع ام الحكم فتقسم بما ذكر اقسام اربعة حاصلة من ملاحظة
قسمي الذم الظاهري الذين هما الذم حصول وانه مارات وانه دلة مع قسمي متعلقه الذين هما الموضوعات
والاحكام ومع التقادير الاربعة لا كان ينكشف خلاف الذم الظاهري في الوقت او في خارجه ومع
التقادير ما ان يكون انكشاف خلاف الذم الظاهري في الوقت على وجه القطع فان الذم اجزاء على
هذا التقدير تم في صورة انكشاف الظن بطريق او دلة ولذلك في المتوقف له بخصوصه لو بلغه خبر
واحد يفيد كون الصلوة عبارة عما عدا السورة فتركها في صلوته ثم انكشف قطعا كونها اجزاء في
الصلوة فتبين فرق الوقت كان من جملة ما هو المقصود بالبحث وتقدم على فرض انكشاف الخلاف
ان الذم اجزاء وشرائطه العلمية خارجة عن محل الكلام لعدم امكان كشف انكشاف الخلاف
من جهة انها عند الجهل بها غير معتبرة في المامور به اجزاء ولا شرطا بحسب الواقع والحقيقة فما هو المامور به
الواقعي في صورة الجهل وما عداه شيء ذلك الجزء او الشرط فيزول البحث عن اجزاء الذم الظاهري
ذلك الذم المامور به البحث عن اجزاء الذم الواقعي وفرضه عما لا شيء فيه بعد ما ذكرنا من معلوم كما انه
لا كلام فيما لو كان الذم الظاهري محققا لعنوان شرط التكليف او صحته من انه ذلك الذم
فيكون مجزيا بالنسبة الى الفاقد المامور به المطلوب بذلك الذم الظاهري مثال ذلك انه لو بلغه

جبر واحد يفيد لوجوب الجمعة على الذي لم يكن من اهل القرية وغيرها فاتت بها فاتته وفاتتها ثم آتى بعد ما بنواقض
ثم انكشف بعد ذلك بان علم الى حضور الامام شرط فاتت وجوب الجمعة وانه آتى بها فاتته بشرط كان
ذلك الامر الظاهر حجة يا بالنسبة الى عصمة النواقض التي هي من آثار ذلك الامر فلا يكلم في كيفية ذلك النواقض
فانها تبقى بها في وقت الفريضة حتى انه تبين بها ان صحتها بشرط صدور فريضة فعلية وقته حقيقتها
ذلك الامر الظاهر فاتت بها فيكلم بالجزاء بالنسبة الى انه ثار وان لم تقم بالجزاء بالنسبة الى نفس الآثار
الذي هو الجمعة واذا قد عرفت ذلك نقول ربما يتوهم في الفرض انتفاء الآثار بالجزاء ولكن التحقيق ان الآثار
الظاهرة ما دام يقتضي الجزاء والحكم ههنا مبني على ما اسلفنا ذكره من انا ان نتبين بكون الظن الحاصل من الدليل
او الامارات او الادلة الفعلية مرآتا وطريقا كان اللازم ههنا القول بعدم الجزاء وان تبين بكونها
جزء الموضوع كان اللازم القول بالجزاء وبعبارة اخرى ان انكار الظن الحاصل من الدليل المذكور حسن
اليه والمذكور في العامة الخواص انتفاء له كان اللازم عدم الجزاء ثمة لم يقع نفس الامر حسنا فاذا انكشف
كون الواقع على خلاف ما اتى به لزمه تدارك ما اتى به وان انكار الظن الحاصل المذكور حسن نفس الامر كان
الامر يقتضيا للجزاء انه نا جاء محبوب الوقت والمطلوب يستوفي استدراك لكن لما كان اتيانه لتبدل
التكليف وتبدل الموضوع الآثار به بان يكون الصلوة عبارة عما وقع عن الصورة حيث ظن ذلك وعما
اشتملت عليها حيث ظن ذلك لم يكن فلا تلزم به وجه ان يتصور في الموضوعات حتى يقع به احد
حتى في الطهارة فتبين القول بالتدارك ونظيره عدم الاجزاء وانما قيدنا الظن بكونه من الدليل المذكور
تدان الظن عند اصحاب العلم بحكم الشرع فتبين الامر الظاهر الذي هو الحق وكذلك في الظن الحاصل
من الدليل المذكور عند انفتاح باب العلم بان يعلم برداءة زرارة شعر مع وجود الامام عليه السلام

ثم انكشف

ثم انكشف خلافه وهذا بناء على تبعية الاحكام لتوضيح الحال فنقول ان ما يكشف باختلافه الحكم من
اقسام الامر الظاهر على اربعة اقسام انكشف الخلاف اما ان يكون على وجه القطع او على وجه الظن وعلى
التقديرين اما ان يكون انكشاف الخلاف على وجه القطع في الوقت او في خارجه وكذلك اما ان
في انكشاف الخلاف على وجه القطع في الوقت وانكشاف الخلاف في اثناء الوقت بالامر الظاهر الشرعي
تحقق وجود ما يأتي في اثناء الوقت به ظاهرا ثم يتبين ان ما اتى به بذلك الامر مشتمل على ما لم يأت به
ذلك الامر الذي انكشف او بانتفاء جزء او شرط واقعيين وبانتفاء الجزء المعتبر في حال العلم والشرائط التي
هي شرائط عند العلم بالكلام فيها فارغ عما عرفت من ان ما اتى به حال انتفاء العلم بالجزئية او
الشرطية انما هو ما عدا ذلك الجزء او الشرط وتصوير ذلك بالنسبة الى الاحكام الكلية وبالنسبة الى الموضوعات
بانا ندل فيما يلي جزء الصلوة على جواز الصلوة في الارض المتسعة المملوكة للغير عند عدم النهي عن مالكه
فوضع ثم انكشف انه يحرم الصلوة بمجرد الدعاء وعدم النهي بل بدليل من الخارج فلا يكلم ببطلان ما اتى به
من الصلوة لكون اباحة المكان من الشرائط العلمية لكون الشرائط ما دام النهي عن التصرف في ملك الغير
الموجبة للعلم بكون اباحة المكان من الشرائط العلمية ولو اخبره شخص واحد ابويه بجواز الصلوة في الارض المتسعة على الوجه
المذكور ثم تبين فلانه بعد الصلوة فوضع صلوته نظرا لكون اباحة المكان من جملة الشرائط العلمية واما
انا نقول فيما لو اخبره عادل بكون المكان مما اذن مالكه في الصلوة فيه فوضع ثم تبين فلانه وكذا لو اخبره
عدلان عادل بكون عورته مستورة ثم تبين في اثناء الصلوة ثم انكشف انكشافا بينا منها شف
حال الركوع او السجود وامثال ذلك كثيرة يظهر حكمها من مطاوي ادلة الاجزاء والشرائط تميز بين
مشتملاتها الفعلية اما هو واضح للقسمين الاولين من كل جزء او شرط يستفيد جزئية او شرطية او مانعية
من النهي فهو من قبيل العلم وعدم جواز توجيه النهي اليه وكلما يستفيد من الدليل المذكور في
الخطابات الواردة في ما نحن فيه بيان الحكم الوضعي فهو من قبيل الواجب ومن القسم الاول عادل

على انه لا تقطع من عليه فريضة بكونه بين النهر دان كان في صورة ما ذكر في معرض بيان الحكم الوضعي وهذا تتلف
ان يتميز مختلفات الامور المذكورة بملاحظة النظر الى فقيه الماهر دليته ان الماهر دليكون المكلف عليه فريضة
او نفل تماما في ذمته بالفعل بحيث يكون مخاطبا بادائها فمن اتى بفريضة ناسية في وقتها اعني الذي هو لها بحسب
ثم تقطع ادلتي الفريضة راسا فتقطع لم يكن ذلك ما فمن صحة تقوعه وهذا مثال توضيح الامر
بالجملة المستتبعة لعوائق في حال الغيبة ان صحتها منوطة بالصلاة الفجر ان الواقع داخل فقد تحقق تلك
ما ذكر نا قول ذاهب بعضهم الى اجزاء الذكر ظاهرا في شهر عن اذن بانكشف فساده في الوقت على وجه القطع وعدم
عدم الاجزاء واستدلة مبنية على ما عرفت من كون النظر الماصل من الذكر بالاذكار والاذكار ذاته الغيبة والاصول
طريقيا وبرآتا ذهبنا ته سره من حسن الذكر نقيا ودلالة الامر بالاجزاء بالوضع بعيد الحسن بعض الامر فمع الذكر دل
بدوا على القول بالاجزاء ومع انتفاء بدوا ما ينافي لتسليم التقريب تبين القول
بالاجزاء دل ذا تحقق ان ما تعلق به الذكر ظاهرا في تاما ان يكون كما فقد بصفة الواقع او مع فقد انتفاء
يلزم كون جعل الشارع ما تعلق به الذكر ظاهرا لغوا ومع الذكر دل بدوا على القول باقتضاء الذكر ظاهرا للاجزاء
وحينئذ بدوا على القول بكون وضع الشارع لغوا فقد بدوا على الاول تلزم بالاجزاء تلك تمام الذكر دل
وهو كونه كافلا بصفة لكن بدوا مطلقا بين بتخصيص فوات الواقع فيقدم بقاعدة بذلك الاقدار من فوات
ما تعلق به الظاهر في اول الوقت ثم انكشف فقده في اثناء الوقت فقد فاتته فضيلة اول الوقت
ومع يكون الفضيلة اعني بفوات الذكر به كان اداء فاقد فضاء فاقد فاتته في انما هو فضيلة اول الوقت
فنقول بادراكه في تلك الفضيلة من الواقع وقيام الظاهر في مقامه بذلك الاقدار من فوات
الذكر عادة لعدم فوات وقت جواز الذكر ولكن الوضعي الذكر به الظاهر في الوقت وانكشف
فاقد الذكر ظاهرا في جميع ما تعلق بالواقع من الفضيلة بين تفصيل الحال في

شرح الحال

شرح الحال في الذكر الواقع الذكر ضطرارا بين الذكر فراغ انما ادلة الذكر على الوجه الذكر بفقده انما
الذكر تقطع التكليف بالموقت تلك فاقد فاتته في اختلف الذكر حوال في كفاية الذكر به ظاهرا في
عن الواقع واختيار الذكر فراغ مع عدم انكشاف الفاقد في واختيار عدمه في غيره ليتزم التقريب
وذلك كرتي على ما كان تلك الفرار نه تلت الفرق بين مقالتنا وهذه المقالة انهي التقريب انه نا نقول
بتحقق الذكر به الواقع وكونه على وجه الذكر انهي فمجرد علم به نه الذكر بان به وافاهم جميع حيثيات
قام الذكر به بحسب الظاهر مقامه وهم يقولون بتحقق الواقع بهذين الواقع عندهم الذكر ما ذكر اليه النظر في تكليف
بل نشا الوقع في مقالتهم ذان بهيت الذكر ان تسمى شمس ذلك تقريبا نا فلا نم يدل دليل على تعليل شمس انهي
التقريب وبالجملة نا نقول الحاقول بعدم الذكر فراغ دليل على ان عمومات الذكر دلة على وجوب
الاجزاء الشرعية الواقعية الذكر نية في اتمام الثنائية حالة الذكر تشاغل لو فرض انكشف الثالث انه جاء انقول
الحاضر في كلام كاشف انظاهر ره مع عدم الذكر فراغ انظاهر في عنه انكشف فساد فقط حيث التقاء بالذكر فراغ
ما صلى ابدا نته واستقاب عدم التكليف في حال الذكر تشاغل بالذكر تيان بالذكر به الظاهر في قد عرفت الجواب
عنها في تاسيس الذكر صلى واجب بدوا نته هو في ايضا حيث ان الطبيب نا امر المريض بتناول دواء وجب
له بدوا ثم ان المريض لم يعلم الذكر صلى دوجه ابدل فتناوله ثم وجدا ناصلى لم يقدم لم تناوله بين راجع الطبيب
في ذلك فقد بدوا ان الذكر ما ينبغي لمجرى لم يكن يرجع الطبيب ثانيا وجه وفيه ما يدفع نا ما ذكر انما هو
في تشبيه الواقع الذكر ضطرارا في ضرورة كون الذكر به ثانيا بدوا كما هو مفروض كلامه نجد فيه ما في فيه نان
الذكر به الذكر ظاهرا في الشرعي مقاجزاء مع انكشاف الفاقد في بصحيحة زرارة قال قلت نان ظننت
وانه ان الفقد زقد اصابه ان الثوب دم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تعيد
تنقضه دوا بعيد الصلاة قلت لم ذلك قال قد ذلك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ليس ينبغي لك
ان تنقض يقينك بشك ابدا وتقريب الذكر ستدلال انه نا نظر نلم ير شيئا كان وظيفته الحمل

باستصحاب وعدم نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها وقد وقع عمله وذلك على الوجه فاذا انكشف فساد الحكم
باستصحاب بطهور تلك الاجزاء بعد تأثيره لم يكن ذلك مؤثرا بعد بطلان الحكم بكل النفي لعدم بعد الاعادة
وذلك لعدم اجزاء وبديهي ان ذلك لكون طهارة الثوب من الشروط العلمية اذ فيما لو كانت من جملتها
لم يكن باستصحاب نهاك مجرى فان سيار الفرق بين الشرائط العلمية والواقعية هو جريان الاستصحاب
والاحتياط في الثانية دون الاولى واستند في ذلك انه لا كان العلم في الاول جزء الموضوع فبالشك ينتفي
الموضوع قطعا وبديهي حال القول باستصحاب وبداهة الاحتياط بالاعادة بعد اتيانه نظرا الى كونه بين
شرطا عند الجهل بهذا وذلك بخلاف ان على النظر خصوصه وجدنا ان الحكم بعدم الاعادة وان كان في بادي
النظر يطابق ما ذكر الا ان التعليل بقوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس
ليس لك ان تنقض اليقين ابدا مما يابى عن ذلك بل كون الاتيان به مطابقا للامر الظاهري الشرعي
وكونه مجزيا بين لانكشاف ان الحكم انما يصور على تقدير كون الاتيان اتى رائيا بعد الصلوة اما خصوص
ما ظن انه اصاب ثوبه فنظر لم يجده وعلى هذا التقدير يدخل ما ذكر في التعليل بذلك اذا وجد تلك الاتيان
الى بقية تدريجا في حقه عند الصلوة فلا ينقض استصحاب انه نقض اليقين بالشك بل نقض
لم ينقض يقين الطهارة السابقة بالشك بل باليقين وان لوحظ عدم نقض اليقين بالبقاء كما يقتضي
الصلوة لم يكن في اتيانه صحة الصلوة وعدم الاعادة اذ ليس اثره على هذا التقدير الا جواز الدخول
في الصلوة فتعين ان يكون المراد بقاء الشك بعد الفراغ في الصلوة في كون تلك الاتيانة سابقة حتى
تقتضي بصاحبتها الصلوة وكونها وقعت عليه بعد الصلوة وقد وقعت صلوته في الثوب نجاسة لعلمي بنقض
يقين الطهارة بالشك بعين ابقاء على استصحاب الطهارة الى حين الفراغ من الصلوة ويكون بقوله
قرائنية فيه انه راى قذارة في ثوبه ويكون الحكم بصحة الصلوة مستندا الى الاستصحاب بالنظر الى الشك
الذي وقع له بعد الصلوة ويكون الحديث في خبيثا عن تقضاء الاخبار بالاجزاء عند ذلك فاذا يتم اذا
كان ذلك بيان لاعتبار الاستصحاب المقترن بالدليل العلمي مع كون المكلف في تحصيله بناء
عمله وقد عرفت ان التعليل بما يابى عن ذلك وقد بسطنا الكلام في ذلك في مسئلة الاستصحاب

عند

عند الكلام على الاستدلال بهذا الحديث على حجية قاعدة التجاوز وفي انطباق ما فصل المحقق الخراساني
بان الشك تارة يتعلق بالاتيان بالشيء وتارة بصحته وانه لا مجال لقاعدة التجاوز في الاول بل في الثاني
نظرا الى ان الشك في الحكم الظاهري كالشك في الحكم الواقعي وكاستنادنا في ذلك الى ان الحكم
انه تدريجا ان الاصول والامارات والقواعد الظنية مما هو معمول من لدن زمن الائمة الى زماننا هذا في اجزاء
العبادات وشرائطها وسائر ما تعلق بها وفي ابين الاجانب عن مخالفتها للواقع وبداهة في ان تشقيق
المخالفة بالتعلق بكل عبارة فلو بنا القول بالقصور في الاجزاء كان اللازم عدم صحة شيء من العبادات
عبادات البناء وعدم استقامتهم شيئا من الشريعة بيوم الشاد وظاهر ان التزام مثل ذلك عدول عن منهج السداد
وبيانها ان الائمة المعصومين عليهم السلام كانوا يعملون على طبق الامور المذكورة وايضا وبمعنى غلبة مخالفتها
للواقع وعدم القول بالقصور يلزم من خلاف وما لا يليق بشأنهم من تناول المحرم والكلية وبشرة الاجانب
وغير ذلك وفي ابين ان الوقوع في خلاف الواقع ما يقع في حقهم نادرا وفي التزام بالقصور بعين تبدل الحكم
الجزئي بالنسبة الى الموضوع فلو قام شيء من الامارات بتذكية حيوان غير مذكى في الواقع عاد حكمه في حكم المذكى
وعلى هذا القياس في نظائره ما حكاه الشهيد ره في الذكرى من ان النبي صلى الله عليه وآله نام عن صلوة
الصبح ثم قضاها فقد صلى الذكرى على ارتفاع تكليف الصلوة اداء بسنة صلى الله عليه وآله في ذلك اليوم وليس الله
الزاما بالقصور وتبدل الاحكام وشبهة ما ورد عن امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام متواترا على انه تال
ما ابالي اصاب ثوبي بول او ماء اذا رأيت وفي انها ذاب حسب الاتفاق وما لم يقصر بالنسبة الى احكام الطهارة
والنجاسة نعم احتمل الشهيد ره على ما يقتضيه المقام وانت خبير بانه لا مدخلية بين ما ذكره من التقدير و
ينتجه وذلك لكون اعتبارهم عليهم السلام بالامور المذكورة حاله حال الذكاة ونحوه لا تستلزم الوقوع في
في خلاف الواقع بل عليهم كانوا يكون الحكم عليها عند اداتها الى خلاف الواقع شاذا ونادرا وعلى عليهم السلام
ان تكلم بالظاهر وانه وفاء آخر الامر فذلك يقينا انهم كانوا يفتون بالبينات والاقرار في الجملة وفاء
اداة حكمهم بها حتى في صورة اداتها الى خلاف الواقع في مجموعة وعلمهم كانوا يا يجوز عند مخالفتها

الظاهر الواقع

الاجزاء بعد الوقت

الاستصحاب بعد الوقت

ثانیه فی الجملة اذ ثبتیه لا یجوز له الاقتداء بثبتیان بالظهر وکذا لا یجوز له الاقتداء بمکرر سافر اذ فریضة اذ ثبتیه وع
هذا القیاس فانهما اذ فرائضهما لا یجب ان یترتب فی الاولی فهی حکم باثار الامارة اذ ولا اذ ثانیة فی الجملة اذ
تبقیها بمکن فی الجملة اظهر قبیل فرجح وقتها هو یحکم باثار الامارة اذ ولیس اذ ول فلا یجب اذ تیان بصلوة الظهر
اداء باثار الثانی فیجب اذ تیان بها وفی مسئلة الروضة هو یحکم بترتب اثار الامارة اذ ولیس اثانی فلا یجوز له ذلک اذ
ان یتظهر وهذا هو معنی الرجوع والبدال وع نقول ان مفروض الکلام هو تعدد ع وجوب احدهما ان کصلوة فی امارة
ال بقة القطع بتعدیها ما یجب اذ تفاق کما اتفق ان المجتهد حصل له القطع بالکم فی سورة وجزء الواجب
مشلا علی الوجه الذی اداده وما یجب الکلیة کما هو طریقة اذ خبار ربین حیث انهم یرون ان اخبار اذ حاد الواقعة
فی اذ لک اذ ربعة کلها ساقطة عن درجة الحجیة علیها ذلک دالة فلو ثبت ان شیئا منها غیر مقطوع الصدور
ترکره ثانیها ان لا یستفید من اذ مارة اذ ظنی ویکون حکمه علیها ذلک العنوان لا اذ دل فیحتمل فیه ان یت
یکون فی قبیل الامر اظاهری الحق نظرا ان القطع بنفسه طریق الواقع ولیس فی جمیع درت اذ شارع حتی یفی
کونه فی بعض اذ حیان نا قطع بحسب اعتقاده مدرک الواقع فلا یلزم اذ شارع ان یوجه الیه اذ مر بالعمل علی اذ مارة
کونها حاکیة بعنوان الجهل بالواقع وع هذا استقر ان بعد من اذ شارع اذ مر اظاهری فی حق ذلک القاطع
ثم نقول ان یت لم انک یکون ذلک عالما بعد یکون فی حقک اذ مارة الظنیة ولکن اذ مر الواقعی ایضا نفقه
عن المطلوب واقعا غایة ما فی اباب انه عقله غیر الواقع واقعا وا به وع یات بالواقع کما مر شده ا ولذلک لم انک ف
نفوذ ما اتی به فیکون اعتقاده الوصول ا ترجیب توجه اذ مر اظاهری الحق الیه وذلک ما ذکرنا وقد عرفت
ان حکمه عدم اذ جزاء فیکم فی المقام بجریان حکم اذ مارة ثانیة علی عمله وحکمه فیه ان یت یکون فی قبیل اذ مر اظاهری
الشرعی نظرا ان نفس اذ مارة بعنوان کونها امارة لیت حاکیة اذ حکم الواقعی علیها بذلک ا الحقیقة بل بملاحظة
انها اذ احدی طرق اذ مارة وع هذا ان تقاطع عامی بوجود اذ مارة یوجب قطعه علی طبق ما یقتضیه هذا وجود وترتیا
غایة ما فی اباب انه غیر ملتفت ا کونه مؤدیها ولا یلزم فی صحة اذ تیان ا کونه ماخوذا فی قبیل

نظر

نظر او فی قبیل قطعی وانما اللازم هو القصد ا عنوان اذ مر الذی یرید یستقر باد هو حاصل وع هذا نا تاتی به یعین اذ
اذ مر به بالامر اظاهری الشرعی فیقصد حکمه نان تقتضیه بالامر فراغ عنه ان کان ف عهدته ظنا کان ما کان فیه
حکمک وان تقتضیه بعدم اذ جزاء فی الصورة الفروضة کان ما کان فیه الیف شلة وفی هذا ذهب ایه رؤسا
بعض المحققین رفع الله قدره فی ان صحة صلوة اناس ع ذهوله عن بعض اذ جزاء الغیر الرکنیة انما هو فی باب
العفو وان اذ جزاء بالسر ما رکنیة دهر فرق بینها بمباعدة القوم فی قبیل اذ رکان وغیره فی باب اباب ان اناس
عفو عن بعضها عند النسیان حرمان بعض یلیس النسیان عیرا لحکم ونظره فی ذلک ا ان اناس تفقته وذهوله
ع یات بالواجد اذ مر فی العبادة اتاسة اذ جزاء والشرائط ولدیع توجیه انطباب الیه ع ما عبادة اتاسة ولدیا
امر وظیفة فی الواقع ما عدا المنسی فهو تورث اتاسة لکن یات بها تفقته فقط اشارع عما دهی عنه وجوبه
اذ تذکر انه وان لم یع توجیه انطباب الیه بالفعل تفقته لکن قد تقضی انطباب الیه فی نسیان شیء من اجزاء
الصلوة فقد تمت صلوته اذ نیا استثنی فیکون الوظیفة المقررة فی حق اناس ع وجه اذ طلاق هو اذ تیان
بما عدا المنسی وهو تة ا بما هو وظیفة غیر تلفت ا ان وظیفة ذلک وقد عرفت انه لا یلزم اذ تفاق
فی امثال الخصوصیات بعد تحقق القصة ا عنوان الذی یستقر باد القول والقول بکون مثل صحة ذلک وامثاله
مبنیا ع العفو مناف عادل ع ان صلوته قد تمت فلا یلزم من تمام اذ تیان بکون ذلک هو الوظیفة
فیتاتی بجمیعه کیف ویکان یقصد هم علیهم السلام العفو کان اللازم ان یق فقد عن ما ترکه نا فهم ذلک وا غتنم
واما ثانیا فقد نسب القول باذ جزاء فیه ا المشهور ولکن فی النسبة غیر خفی ع من اطلع جیز الکلمات الاعلام فقد
قال العلامة ره فی النهایة اذا تغیر اجتهاد المجتهد نا ظنان فی حقه نشی ان یکون قد ادی اجتهاده ا جواز انکاح
بغیر ولی اذا ان اتفع فسخ نکح اثرته فاسخها ثلثة ثم تغیر اجتهاده فیها نان کان احکم اذ ول قد القضی به حکم حاکم
وقضاء قاض سواء کان المجتهد نفسه او غیره لم ینقض انکاح وکان صحیحا قد من قضاء قاض علی القضی به
فقد تاکد ذلک بتوقیعه فیه لتغیر اذ جتهاد دون مخالفته ع حکم احاکم ومصلحة دینیة نظیر قد من احکم من قاض تابع
للحکم فی نفسه لا یتبع قد من احکم عند نا لا یتغیر بحکم احاکم وقاض وعدیه نان کان سابقا لم یتغیر وکذا

انظار غيره فلا يصير حكم القاضي مايس بعادل في نفسه فلا يدوان لم يتصد حكم الحاكم لزم بفارقتها اجماعا وانكان
مستندا الى ان الاستصحاب بقاء على فلان معتقده ترتكبا على ما لا يجزم بتجويزه فهذا فلان. الاجماع وحده ما
في كلامه سره وقد صرح بدعوى الاجماع على الامارة الثانية اعلاه لزم عدم الافتراق. نكيف يكون الشهرة على فلان ما ادعى
عليه الاجماع وقال السيد عميد الدين في شرح التهذيب. لا اذا تغير اجتهاد المجتهد نان قد اداه الى حكم ثم اداه اجتهاده
ثانيا الى نقيضه نما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره نان كان في حق نفسه افي حق غيره نان كان في حق نفسه
حكم المطلق نكح اخر ثلثا ثم تغير اجتهاده واداه الى عتق كونه كلدة نما نان قد حكم بصحة هذا النكاح
حاكم قبل تغير الاجتهاد وبقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره نذلك حكم الحاكم لما يقتضيه بالكتاب والسنة
فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم نرسه فارقتها اتفاقا ولم يكن له ان يستمر معها ثم تنظر بالنظر به الى الامارة
والحاجة بناء على نقله نهورة قد ادعى الاتفاق على ما ادعى عليه الا ان الاجماع وهو عدم العبرة بالامارة الاولى
وكيف يكون الامر كذلك مشهورا مع ان الخلاف في غير هذا في الخروج والاصول لا يكاد يوجد مسئلة اصولية
العبرة بالامارة الاولى وانما تعتبر الثانية وان شئت تطبيقه على ما نحن فيه عبرت عن ذلك بعدم الاقتضاء
وكيف كان فالوقوف على عدم الاقتضاء وعدم العبرة بالامارة الاولى مما يعلم وذلك ان المقتضي موجود والمانع مفقود اما
الاول نلان المفروض ان الامارة طريقا الى الواقع والمدرك ان حكم الامارة مسلم مالوم يكن
هناك امارة سابقة على خلاف الثانية او كانت لكن المفروض ان الثانية بحيث توجب تغير راي المجتهد
وعدوله عن حكم الامارة الاولى كما انه لو فرض ان حكم الحاكم الفعلية لم يكن ناقضا لذلك بالوجوب
في زمن الغيبة ثم عثر على مخصص لذلك العام بعد زمان فعدم وجوب المجتهد في حال الغيبة شيء ما لو صار
المجتهد ثم عثر على المخصص قبل خروج الوقت فيكون الامر كذلك بالدليل على حجية خبر الواحد
وغيره من الامارات تتعلق بحجيتها على وجه يعم جميع الاحوال فالمقتضي لذلك ثبوت الاقتضاء ثانيا موجود وهو الامارة
الثانية كما كان الامر كذلك بالنسبة الى الامارة الاولى بعينها لان اعتبارها انما هو بحجيتها بالنسبة الى جميع الاحوال واما المانع فلان
المانع ليس الا ما يستدل به الخصم وهو قسمان احدهما ما يرجع الى انتفاء المقتضي والامر في جميع الادلة

نتفق

تتفق المانع لانا ان لم نقل بدلالة سور احد الاقوال بالعموم على ما حكيناه عن الشيخ المستبصر السابق ذكره وهو ان يكون
مفاد الامارة انه يجب في قبيل الوقائع الفلانية اشارة الى الحكم في الوقت وهو قيام تلفظ الناطق وهو قيام
الطهارة الترابية مقام المائية وان شئت قلت ان تغير راي المجتهد بمنزلة النسخ فكما انه لو فرض ان بيع الحاكم
كان مجوزا الى النسخ ثم نسخ لم يجز الرجوع الى ما قبل النسخ نكذلك الامر عند تغير راي المجتهد
واما صدر الامارة الدال على حكم واخر فهو يتفرق اليه زوال الامارة وهي ان نقول بالعموم بناء عند ما تقدم
بناء على ما عرفت فعلى تقول بكون الامارة مقررة انما نهاية ما عرفت كانت انظار، وعلى ان الواقعة الواحدة لا تتحمل
اجتهادين لعدم تصور عمله وانما نظائره لا يفيد شيئا فتحمل وجهان احدهما ان واقعة في الوقت اذا قام
عليها امارة يترتب عليها جميع آثارها فلكون تلك الامارة باسرها في قبيل الآثار الماضية كما ذكرناه في مثل المسارعة
الى الخير انما هو الظهر التي قام على تلك المسارعة الى الجمعة فتقتضي تلك الامارة الخاصة بقدر ما مات وبعد صيرورتها في الآثار
الماضية فلا يفرق وجه ارجعها وترتب آثار الامارة المتأخرة وفيه ادلة ان الآثار الماضية والكائنة ممضاة
على حسب ما اقتضاه الامارة الدالة على ان الآثار المترتبة في قبيل الماضية ما يتوجه عليه المنع
فلا وجه لذلك باتباع الآثار الفعلية لمقتضي الامارة السابقة وثانيا ان الآثار الفعلية لعدم اعادة المجتهد وعدم اعادة
رد المشتري بيع الحاكم بعد قيام الامارة الثانية على فساده لو كانت في الآثار الماضية ان الآثار الماضية
لم يبق الامارة الاجتماع على عدم ترتب تلك الآثار عند الكشف الا ان هذا غير فارق بينهما الا
بالقطع والقطع هو غير فارق في شيء ما نحن فيه ثانيهما ان وجه عتبار خبر الواحد لا يفي بحجيته بالنسبة الى الامور
التي تتعلق فيه الامر بالامارة الاخرى وان كان ضروريا مثل ما تقدم ذلك وغيره في الوارد فلو فرض ان خبر الواحد
على فساد بيع الحاكم على وجه يعم الامور المتعلقة بالمبيع صحة بيع ذلك والمبيع وغيره فيما الوارد فلا يكاد
الدليل الدال على اعتباره لا يفي بحجيته حتى بالنسبة الى الامور التي تتعلق بالمبيع وغيره فيما يفي بحجيته في خصوص
ما لم يتعلق فيه ذلك وذلك مثل الآيات التي تمسكوا في حجيته غير تامة الدلالة والاخبار لا تفي بذلك ايضا

هو كلا ترى وكذا الحال في تفريق الأزواج وغير ذلك وهو ظاهر وفيه ايضا تحقق بالأمر الظاهر الذي عم ابتداء علوم
الناس به تكليف بقول المفهم هناك بعدم الاقراء على خلاف ما فيه وكيف يلزم العسر والحرج على خلاف ما لخص بعده
وكذا تحقق بالأمر الظاهر الشرعي عند انكشاف الخلاف على وجه القطع ثانيه يقول هناك بعدم الاقراء وقد ثار وقائع
بحسب العسر ان تحقق هناك ايضا وثانيا انه لا يخلو اما ان يريد بلزوم العسر والحرج لزوم ذلك على وجه التخفيف
او يريد لزومه على وجه النوعية فان اراد الاول فالحجة عليه انه فالظاهر يساعد باعتباره ادلته لكن لا يستلزم العسر
الشخصي ارتفاع التكليف عن النوع بدليل ذلك حاشية فرع به الضرورة فيلزم ذلك الشخص الذي تحقق فيه ذلك ان بالغ
بالمدار يلزم فيه العسر ويسقط عنه الامور من التكاليف ولا يلزم من ذلك سقوط التكليف عن الجميع ولا جميع التكاليف
عن ذلك الشخص وان اراد الثاني فالحجة عليه انه ان ادلته العسر والحرج هنا لا يعد باعتبار النوعية نفيس حاله الا كما يبقى
الخاص القمري انا من انا ما يصح حكمة للحكم لا دليل لا ترى ارتفاع التكليف عن ذلك بحيث لا يرد على الآية الدالة على ان
الامر عن التكاليف انما هو على الضعف العباد بل انه رد على الصحيح الحكم على صدور ذلك حكمة وسببا لجعله على الوجه الذي
قرره الشارع لا صعب منه وليس الامر انه يراعى في جريان الحكم على الآية ضعف عند عدم تحقق ذلك ضرورة ان الحكم
بعد ما ثبت يعتبر وجه لا يسقط وثانيا ان لزوم سنخ المقام حاليا وجه ما يسقط الموانع لا ترى تغير رأي المجتهد في نفسه
تغيير يتأتى بحسب زماننا هذا من جهة كثرة المسائل وعدم وفاء الذهان بالجمع والمراجعة في نظرة ثانيا مضافا الى
ذلك سنح وقوعه لا يلزم ان يكون من الاسهل ان الشخص يرى بالعكس والآخر بالعكس وان المجتهد لا يلزم ان يكون
قد عمل بالفتوى حتى يتعقب الاعادة بل يراعى بالكمال قد اخذ بطريق الاحتياط وان العقل يمكنه العدول الى
مجتهد آخر عند تغير رأي الاول ممن يوافق مذهبه ما ذهب اليه الاول في اول الامر فلا عسر بالجملة على
الاعادة وثالثا انه فقد باعتبار ادلته العسر بقيده لا يصح يلزم صيرورتها هو هو نتيجة بكثرة تطرق التخصيص
اليها وقد تقرر في بابه ان العمومات اذا تطرق اليها كثرة التخصيص اكثر الافراد لا يبقى حال التمسك بها
الا في مقام تمسك فيها بها فيما صانها المتقدمون الذين بلغهم الاحكام والادلة بيد انه في مقام العلم كونه
من جنبتي ما تمسكوا به فيه كاقسام الخيار بالنسبة الى قاعدة الضرر فاذا تمسكوا بها في شيء منها جاز التمسك

بها في افراد العلم بالخيار طريقها وبهذا تراهم فقهاءنا المتأخرين لا يتمسكون بقوله تعالى اوفوا بالعقود في قاعدة الضرر الذي
تمسك بها المتقدمون ولم يتمسك احد منهم في هذه المسئلة بقاعدة العسر ولو كان احد منهم قد حكم بترتب آثار
الضرر الذي فانما هو تمسك بقاعدة الضرر لا بقاعدة العسر والحرج فيما ذكرنا من ان العمومات اذا
تطرق اليها الوهن بكثرة التخصيص اكثر الافراد فلا بد من حجية بعض الاصول الموروثة فيها بتتبع بعض في الطريق
الذي اعتمدها انه قد تقرر في بابه انه لا بد بناء العمل بالعمومات من التتبع عن المخصص والفحص عنه بعد بناء العمل عليه
من الفحص عما يجاريه حتى وقع في تقول ان عموم العام الذي فرغ من تخصيصه اكثر افراده قد تطرق اليها الوهن لم يبق وثوق
به ويحتمل ان يكون حضور الامور الذي يراد التمسك فيه بالعموم مقام انه جاء على خلاف حكم العام وقالوا انه اجماع
ولكنهم اهملوه المشهور عندهم وقد خفي علينا بعد بنائنا رفع اليد حتى تطمئن النفس من المراجع الى عمل اصحاب
ليتضح وجه الصواب او عرض على اساطين الدين لكون تخلف حكم العام ثانيهما ان استقال العام الذي فرغ من
تخصيصه جملة من افراده يقع على وجهين احدهما ان يراد به العموم بالنسبة الى افراده فرغ باقي ابقى ابقاء وثانيهما
ان يراد به مرتبة من العموم بان يكون المقصود بالعام انواع خاصة دون نوع خاص وان كان اكثر افراده من
افراد النوع المقصود بالعام مثال ذلك ما لو قال اكرم العلماء واراد به ما عدا النحويين من افراد انواع وكانوا افراده اكثر
من مجموع افراد الانواع وشبه هذا لا يكون من تخصيص الاكثر بل يكون العام مستقلا في افراد النوع المخصوصة التي خالفت
ذلك النوع الكثير افراده في افراده من اللفظ على وجه المجاز فلا يقع فيه ذلك اطبقوا على انه اذا دار اللفظ بين
تخصيص الاكثر وارتكاب مثل ما ذكر من المجاز بل مطلق المجاز حتى انه ضمار الذي هو اورد في اقسام المجاز قدم الثاني
وذلك الوجه في استقال اثر صاحب الرياض ره في حكمه بان المراد من العقود المعهودة حال نزول
الآية خاصة دون ما زاد من تخصيص لسبب فرغ افراد الفرضية انه نية المخصوص وقوعها على وجوه شتى وحتى نقول
بلزوم استقال العام في عموم افراد الذي فرغ بالدليل دخول المشكوك فيه في افراد الذي خرج من حيث الدخول في افراد
من العام تحت حكمه كيف وانه جال بالنسبة الى افراد الذي يراد من التمسك بالعام اثبات حكمه ولكن بعد التمسك به
يعلم ان ذلك الفرد من افراد النوع المراد بالعام من جملة ما حقه بلفظه وكذا الحال مع التمسك بالعام

فی اثبات حکم بالنسبة الی ذلک و یتعدد طریقه طریقه نافیهم و هذا هو الکلام فی اول الاقوال المذکورة و ثانیها المیرة المستمرة فان
مولد و تبدل رای المجتهد حایقین عن الادلة بها فطقة العصر و الاحصاء و مع ذلک لم یعهد ان احدا من اهل الاعصار
قفت عبادته او فارق زوجته او در و ثانیها الی بعده و ما شبه ذلک حال تغییر الرای فیه مسری و لیس ذلک الا لاستمرار
سیرتهم علی عدم الاعتبار و ما یار الادلة و ثالثها الی تبدل الرای فی نفسه تفصیل بان نوفرض التفاته لم یعلم انه
من الادلة سهوا ام لشکه بعد ربما کان الامر بالعکس فضلا عن الالتفات الی شیء لا یستلزم العمل به بعد قیام علی الاحتیاط
کما هو الغالب و ان التفت بعد العمل بالاول الی موافق رایه و عمل به نعم لو ثبت العدم فقیه تبدل رای المجتهد
فیها مع انتفاء الادلة حتما لدت المذکورة قد ینبنا فیها علی ترتیب الحکم فی ثار الادلة و ثالثها کان ذلک حایقین و ثالثها
له ذلک فالنهایة ان الاجتهاد و تغیر الرای حایقوم به المجوس عن فی زمن الائمة و کثیر من اهله کزرارة و ابان و یونس و غیرهم
و لو لا الالتزام بترتیب ثار الادلة الثانیة لکان الالتزام علیهم لعلمهم ان یبینوا ان الحکم عند تغیر الرای ترتیب ثار
الادلة الثانیة کما بینوا علیهم العلم جمیع ما تحتاج الیه الامة و حیث لم یبینوا ذلک علم انهم قرروا الناس علی
عدم الاعادة ما فعلوه و یؤیده ان البیان لا یلزم علی وجه فقد یکون علی وجه العموم و قد عرفت ان العمومات
الکتاب و السنة شاملة لما اذا کان قد اتی بما انکشف فساده و ما اذا کان لم یات بما یاتی به الصلاة و الاجزاء
انما جاء فی عن فی کلام بعضهم کما فی کلام صاحب الهدایة ره حیث نسب القول بعدم الاعادة الی ظاهر المذهب
و فیه ان الاجماع المنقول بالنسبة الینا لا یعارض الاجماع المدعی فی کلام العلامة ره و السید عمید الدین ره و یقدم علیه
خاصة بما ان عدم الاجزاء و لزوم ترتیب ثار الادلة الثانیة لا یستلزم اختلال النظام و التشنیع العوام علی
العلماء انما یعلم فی صورة تبدل الرای کما لو فرض ان فی تزوج بامرأة تحقق بینه و بینها الرضاع بعشر و کان
فی رای المجتهد التحریم بارضعة عشر فی حقه بصحة النکاح ثم اذا تغیر رایه الی القول بالتحریم بعشر لزمه الحکم
بالمفارقة و انفساخ النکاح فلو عاد الی رایه الاول لزمه الحکم بکونها زوجته دائما و انه لا یجوز فی اعادتها الیه
و ان تزوجت بغیره و ذلک یستلزم فی الحرج و اختلال النظام مما لا یخفی فساده علی العامة و فیه ان ذلک
النقض بتغیر الرای علی القول بالنظر المطلق و الاعم ایضا معترف بانه نوعی لا شخصی و الاختلال النظم

لزمه

لزمه عدم ما مضی و کذا النقض بصورة الشک فی المذهب علی وجه القطع و ان کان لا شخصیة الحکم الا ان مادة ای قضیة
ان الاعم معترف بترتیب ثار الادلة الثانیة ع و ثانیها ان اختلال النظام و لزوم الحرج حایقوم الا دلیل بالنسبة
شرعا لهذا قد تقصی حاد کرناه و جواب النقض ترتیب ثار الادلة الثانیة و انتفاء المانع عنه و حایؤیده ما اختر ناه
ایضا انه لو تم فی الموضوعات فلا تم فی الاحکام لان الادلة کانت الثانیة هی المعول علیها ثم اذا ادت فی شیء بواسطة
اعتماد ای علی ادلته الظهارة او سقایها ثم ثبت البینة علی انه نجس لزم تطهیر جمیع ما سری الیه نجاسته و نظایر
ان ذلک حایلم فی ما لیف فیه و ع نقول بالفرق بینهما عرفته و بینما لو حکم المجتهد فی الاحکام بنقض الاستصحاب ثم
ثم وجه جبرا بعضه فلو فرض نقض الاستصحاب فتغیر فهمی بفیه جبار النهی عن نقض الیقین بالشک اعتبار
الاستصحاب فی الموضوعات هو ان الاحکام ام یقوم آیة البناء شدد بحجیة جبرا لواحد هو ان البینة و اذا ام یکن
فرق بینهما یکلف بالمؤاخذة فی الاحکام و بعدمه فی الموضوعات بدیهة فاستفده من امتداد ذلک نعم امر
و هم انهم یقولون بالمؤاخذة فی الاحکام و بعدمه فی الموضوعات فکان الاختلاف فی الموضوعیة و الحکمیة حایکلف
به الحکم فیکون هذا نقضا علیک فیما ذکرته عند تقسیم ثالث فی المذهب ۴ الاقسام الثانیة من ان الاختلاف
بالموضوعیة و الحکمیة حاما تکلیف به الحکم دون ذلک اقتصرت علی اربعة منها دون ثالث فی المذهب علی وجه القطع
او الظن فی الوقت او فی خارجه ثم انا نقول ما ذکرناه انما هو بالنسبة ۴ الاقضاء
و الاعادة و ما یاتی الاحکام فلو سلم ان الموضوعات و الاحکام حاما توجب اختلال النظام نقول مثل ذلک
التنقیح اعتماد ای الاصحی و الظان لا یلزم قضاء صلواته لکنه یلزم تطهیر ما سری الیه نجاسته ذلک التنقیح
و هذا اعلم من تتمة الکلام فی القسم الثالث و اما القسم الرابع و هو ما اذا انکشف فساده انما مور به بالاعادة فی الوقت
الشرعی فی خارج الوقت علی وجه الظن فهمی یجری انما تاتی به عن القضاء انما ذکرنا الحق انه لا یجزی بل یجب قضاء
فی له حال الاعادة و ان القول بالاجزاء بالنسبة الیه نظرا ۴ ان جریان اصل البراءة و استصحاب عدم التکلیف
و لزوم العسر و الحرج و اختلال النظام فی ادائهم بالنسبة ۴ ما کن فیه ادلة فی الاعادة الا ان شیء ذلک

لدلیته به بعد سر بان علم انه سر انه دلا اداء القضاء من قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلوة یدل فی الجزء ع
ان من ناسته فرضته فیقضیها کما فاتت نا القول بلزوم القضاء و انه عارة ع صورة انکشاف الخلاف ع وجه
الظن هو المتبع و ذلک عدم انه جزاء و عدم ترتیب اثر انه عارة انه دلا الحق بعضهم القول بانه جزاء و انها ان
بعض ما سنذکره من التفاصیل و فصل القاضی القمی بین انه حکام الطبیعیة و الوضعیة فقال بانه جزاء ع
انه دل و جعل الوضعیة علی قسمین احدهما ما هو من قبیل انه سقاء کما ع العقود و انه تقاعات و انا ع ما هو من قبیل
انه ترک بخلاف انه شارع اما انه ری علم ع الوضع کالحکم بنجاسة الکلب مثلا انه دل فیکم فیه بترتیب اثر انه عارة
انه دلا فلو کان یری ان بیع الحیوانات یعنی ما یشتری بذلک الوجه ثم تغیر رایه الی الضد و لم یبرز ذلک ع الناس
کما اشار فیحکم فیه بترتیب اثر انه عارة الثانیة فلو قام امارة ع الخلاف تبین ثم اخری ع النجاسة لزم تطهیر ما
لاقیه رطوبة و اثر ع التفصیل بین القسمین الاخیرین هو ان العقود و انه تقاعات لما کانت تابعة لقصد
الشارع و کان بناؤه ع ظاهر الوجه ع دوام ترتیب اثر ثار زمان ایجاد السبب بقیر فیها سوی الجهالة ع خلاف
یکون البیع ملکا للمشتری بحیث یترتب علیه ثار الملک ع وجه الدوام دائما بقیر ما لم یتعلق به انه سقاء
دلو بانه سر انظاهر ری فلا یه دان یکون انه سقاء ع حسب ما یلوح منه و هذا بخلاف ما انت الحکم فیه کنجاسة الکلب
مثلا و طهارة اعماء ع نفسه فان الحکم فیه مرتب ع الواقع غایته ما ع اسباب انه اقام انه عارة طریقا الیه
فاذا انکشف خلافه تبین ان لزم رجع الحکم ما هو الواقع و ذا انه جزاء ع الطبیعیات فلا یه یعلم علیه ما ذکرناه من
ادلة الحکم و فیه انا ان تنا بلوک انه حکام الوضعیة لیست مجعولة و انما هی منتزعة من انه حکام الطبیعیة
کما هو التحقیق فلا یبقی وجه للفرق بینها و بین انه حکام الطبیعیة و لو تنزلنا من ذلک و تنا انه لو یبرز من
فلا خطة کیفیة انه سقاء انظاهر ری فان فی الطبیعیة ان مؤدیه یعنی انه لکون العقود و انه تقاعات ممضاة
بالنسبة الی توجه الیه انه سقاء انظاهر ری ما دام مستقرا بلزومها فی انه قام الممضاة فاذا انکشف
الخلاف لم یکن ما یترتب علیها انه ثرا صحیحا و هذا فلیکف علینا ان یکم بترتب آثار انه عارة انه دلا

دالوجه فی کون انه سقاء ع ذلک هو کون انه سر انظاهر انه زوق به انه سقاء و ستوجب ایضا ما ذکرناه فتفصل
صاحب الجواهرة تفصیلا اقرب قریب ما اختاره الفاضل النوری و هو ان انه حکام الطبیعیة یلزم فیها
بانه جزاء و ان انه حکام الوضعیة فان کانت فی قبیل التسبیبات حکم فیها بانه جزاء ایضا فیعمی ع انه عارة
انه دلا سواء کانت حاد صفة الشارع و اصدرت لحکمة بکون الحکم سببا للطهارة ام کانت حاد صفة
کالعقود و انه تقاعات و ان لم تکن فی قبیل التسبیبات کالحکم بنجاسة الیهود و بنجاسة ما انفعلة و انتقال
ما یعمی ع انه عارة انه دلا و انا یعمی ع الثانیة و الفرق بینه و بینما اختاره الفاضل المذکور فی التفصیل هو
ان هذا التفصیل قد تقضی جعل التسبیبات التی لها الشارع ما یتعلق فیه ع انه عارة انه دلا کالعقود و انه تقاعات
بخلاف السابق فانه جعلها ما یعمی ع انه عارة الثانیة و اثر ع تفصیله بین القسمین ان التسبیب بمعناه جعل
شیء سببا انه سر انحو یترتب علیه ما لمسبب بمنتفک عن السبب فی الواقعیات فلا یه دان یکون التسبیب انظاهری
امرا جعلیا تاما تمام الواقع شلة و ذا غیر التسبیبیة فالحکم فیها تعلق بالواقع نفسه غایته ما ع اسباب
انظاهر طریقا الیه فیترتب الحکم ع الواقع عند انکشاف خلافه و فیما قلنا ان انه حکام الوضعیة غیر مجعولة
بل هی منتزعة من انه حکام الطبیعیة فلا یه بین الفرق بیننا ان نقول فی قال بکون انه حکام الوضعیة مجعولة
قد اشبه علیه الامر حیث رای ان الحکم الوضعی ما یقع من انظاهر بة لمقتضة للکلب فتمی المعدوم مجعولا
فراده بکونها مجعولة انها ما یفهم من خطابات الشارع و هی فیتضح عدم الفرق بین انه حکام الوضعیة و الطبیعیة
فلا یبقی حینئذ للفرق و ذا یتبع انا لو سلمنا ذلک فی الواقعیات فلا نسلمه فی انه حکام انظاهریة لکونها
معتبرة من باب المجعولیة ترفع بانکشاف الخلاف و ثالثا انا لو سلمنا کون انه حکام انظاهریة
مجعولة فانا نقول باقتضاء جعلها ما ذکرناه من انکشاف الخلاف شوی انه عارة انظاهریة لا فلا یه وجه
لقول فیه بذلک ضرورة ان الحکم انظاهری حاله فی موضوعه الجهل و هیهنا تفصیل ثالث ذکره
صاحب الفصول ره فی مسئلة رجوع المجتهد عن الفتوی فانه ره بعد ان ذکر ما لو قطع المجتهد بخلاف
حکمه انه دل تو ضی ما ظنی بخلافه و فصل بقوله فان کان الواقعة ما یتعلق فی دتوی ها نشر عا فحذه

في بقاء الحكمية والزوجية و

والبينونية والحرمية وغير ذلك هذا تمام الكلام فيما ذكره سيدنا فقده ثم قال ولو كانت الواقعة حاليا متيقنة

افاده بمقتضى الفتور

في حكم الموضع كالقدمة والحقة فلنذكر لها

في بقاء حكم الموضع هذا الكلام سيدنا قدس سره ومحصله التفرقة بين الاحكام التي تترتب على اخبار المخبر وبين

الاحكام التي تترتب على الموضوعات الخارجية بالقول بعدم ترتب لوازم الاجتهاد الاول بعد الرجوع في الاجتهاد الثاني

وترتب لوازم الاجتهاد الثاني في الثاني نظرا الى ان الحكم الشرعي على الاعتقاد والاجتهاد في الاول وقد حصل فلا يتغير

بما كان عليه بما عرفت من الاجتهاد الثاني في الاجتهاد الاول واما الاحكام التي هي عبارة عن الاخبار الخارجية

بالحرام مثلا حكم واقعي والاجتهاد لا يغيره غاية الامر انه كان معذورا عليه ما دام باقيا فاذا زال فلا بد من الرجوع الى الحكم الواقعي

والاعتبار به ولكن يرد عليه وجوه الاول انه ان اراد بكون الواقعة حاليا بين افاده بمقتضى الفتور توقف تحقق

الحكم الشرعي بالنسبة اليها على الاجتهاد حتى انه لو لم يتحقق الاجتهاد لم يتحقق حكمها الشرعي في الواقع فذلك هو الذي

ابى الطعن واراد به توقف ترتب الاثر عليها على الاجتهاد والجزم ان الواقعة وان كان لها حكم واقعي غير منوط بالاجتهاد

ولكن لما كان الواقع تمامه تمام ايد بنيا وكانت الواقعة تمام اثار دلوازم فلذ بهذه ترتب تلك الآثار في الصفحة تلك الواقعة
على تقدير انه جهلا دلالة حتى انه لو لم يجد على مقتضى الحال لم يترتب عليها الآثار الشرعية المجعولة عليه في انه رد حتى جملة
جملة في الصلاة من قبيل ما يتبين اخذه بمقتضى الفتوى مع ان عدم جريان كلا سه بهذا المعنى فما لم ضرورة ان العقود والايقاعات
ما لم يتوقف ترتب آثارها الشرعية عليها على انه جهلا دلالة واقعيتها نعم دون اخذا بمقتضى الفتوى ثم انكشف بطلانها
بالشرع كانت انه آثار الشرعية مترتبة عليها وان كان آثما في فعله واجورة ممن يلتزم بذلك فيما بين الله في العبادات ايضا
على ذلك المنوال ان لم يبد ايه بترد في انيته كما هو التحقيق عندنا الثاني انه بعد تسليم كون الواقعة ما يتبين
فيه انه فذ بمقتضى الفتوى وبين ترتب آثارها انه جهلا دالة دل بعد الرجوع عنه فيتم ان يقال بان كلا سه بالكم بعدم ترتب آثار
انه جهلا دالة دل اذا انه دلته اخرا فانها على ما ادعاه في تلك الصورة مع فرضها بالسرها عبارته في صورة كون الواقعة ما
يتبين فيه انه فذ بمقتضى الفتوى نالتفرقة بين الصورتين بترتب آثارها انه جهلا دالة دل في احديهما دون انه خرى
ما لا يصغى اليه انه بعد اتضاح وجه الفرق وهو انه ذلك اثبات النقض بصورة تلك فسانه فذ القطع نانه نقول انها تلك
بعدم ترتب انه آثارها انه جهلا دالة دل والفرق بندرة انه تلك فسانه القطع ما لا يصغى اليه لما انه فلتمتع في ندرته وثانيا
ثانيا نلجريان انه دلته التي تمسك بها في انه تلك فسانه ظن انها لك ايضا لم تستطرد بما زعمه في ندرة دعوى انه تلك فسانه القطع
وعدم جريان العسر والحرج وتلك فسانه سلمنا ذلك فسانه لم نقل ان ما عدا ذلك في ادلته انه تلك فسانه ظن جارية في القطع ايضا
فهلا تمسك عليها في اطراد الحكم في معلق انه تلك فسانه المذكور في انه جهلا دالة دل اثبات ان ما ذكره في عدم جريان
انه سقاب في الموارد المتأخرة عن زمن الرجوع استند دائما كون الشك فيها كذلك في المقتضى نان انه سقاب على ذلك التقدير
غير معتبر عنده بعينه وارد في حق المتبايعين الذين هو ما لو وقع الرجوع وقد فني ما لم يخرج وقته بعد على طبق انه جهلا دالة دل
نه نه اذا تبدل الظن بالظن آخر وقع الشك في انقضاء الظن انه دل صحة ما وقع على طبقه وان انكشف فلذ نه قبل خروج
وقت العمل بعد سه ولازم ذلك عدم جريان انه سقاب عنده في انقضاء ان ما ذكره في تعارض انه صلين يستلزم
عدم بقاء سور انه سقاب عنده الشك في المقتضى على القول باعتباره عنده الشك فيه فلذ وجه لتخصيص الحكم
بلزوم تعارض انه صلين دون ذلك بل فلذ عنه القائلين باعتبار انه سقاب عنده الشك في المقتضى في عدم جريانه
اذا رجع الشك في موضوع القضية اذ لم يحرز بها اذا لم يحرز انه سبب

كما اذا

كما اذا قال المولى اذا تغير فنوجس نانه يفهم منه بسيبة التغير للنجاسة لكن ليس كذلك في زوال النجاسة بزوال التغير
فيقولون بجريان انه سقاب ويحصلون احتمال كون الملة مما ذكر من جملة مانع جريانه في مورد ما اذا بدبه فيه
من سريان الشك بعد اليقين والا لم يكن مورد انه واذا كان الامر في هذا المنوال نا سقاب بقاء الحكم عند الشك
في المقتضى معارض دائما بالمقتضى عدم حدوث علة البقاء وذلك يرفع جريان انه سقاب عند الشك في المقتضى
وعدم بقاء مورد له عند القائلين باعتباره في القسم المذكور من الشك اصلا ثم ان هذا كله انما هو على تقدير دلالة
على هذا قنا نانه مر بيان عدم بقاء الموضوع في كون ظن المجتهد ناجزا الموضوع له سلمنا سلك القائلين باعتبار مطلق
الظن اذا ثمة ورد في انه ما هو المعنى بقيد الظن بدخيل الواحد شهد باعتبار انه دته في حق يكون وصف عبادته للظن
جزء الموضوع وعلى التقدير يتبين الموضوع بانتفاء الظن عنه الرجوع عن فتويه انه دل ثم تنقائه بنيف على الثاني
ويجزئه على انه دل وبهذا تقضي نامنع رابع وهو انه سلم انه ما حكم انه ما هو معلوم لانه احكام الشرعية حقايق
واقعية مجعولة في نفس انه مر وحقايق ظاهرية مجعولة بانظر الحال لجهل بالواقع نا انه حقايق الواقعية في
حالة تمكن من الوصول اليها وانا انه حقايق الظاهرية التي هي انه ما مور بها في حق نفسه على تقدير اصابتها ما هو مجعول
في حق نوع خاص من انه شخاص وذلك كالعقود والايقاعات فانه سباب والموانع الشرعية فيبين احكام على تقدير
صحته انما يعتبر في حق المتبايعين الذين اعتقد اصحة فيترتب عليها انه آثار بالنسبة اليها هذا في غير ما
فمن لم يكن يرى صحته لو يجوز له ارتكاب هذا النوع من المعاملة ولو قدم ايسه نعم لو اشترى
بالعقد الذي لا يرى صحته بيع العاطاة من القائل بصحته في انتقل ايسه بذلك الوجه صح لكون ذلك في انا رصحة
البيع انه دل في حق القائل بصحته وبهذا القسم حا يتنقض فيه انه آثار انه جهلا دالة دل بالنسبة الى ما ارتكبه
لان الحكم كان مرتبا على نوع خاص من انه شخاص فقد صدر العقد منه مترتب عليه الحكم نان الحكم بصحة بيع العاطاة
انما كان في حق المتبايعين المعتقدين بها دته صدر البيع منهما مترتب عليه النقض وانه نتقال وصيرورة
المبيع ملكا للمشتري وانتخمن ملكا للبايع فلا يخرج ما انتقل اليه عن ملكه بعد ذلك ولا الوقايع المتأخرة

فحال المتيقن المذكوري بالنسبة اليها كحال من لم يعرض حالة اصلا وكذلك فارق عن المتنازع فيه وذلك لانها مالم يتغير جملة
نوع خاص من اثر شخاص وانما رتب الشارع الحكم على الموضوع كلما تحقق تحقق الموضوع وجد وبقي الحكم ما لم يتغير
الاجتهاد وانما عتقد فكلما اعتقد المجتهد في ذلك الموضوع ان حكمه كذا فانه يرتب عليه ترتيب اثار ذلك الحكم وهذا لو ادى
اجتهاده او تقليده الى طهارة اهل الكتاب ثم رجع او تنجس عنده ثوب فصلى فيه ترتب اثار الظن الثاني وتحقق اثار الظن
الاول فيما مضى بالاضافة الى الوقت قبل الرجوع وتنجيس الثوب المتنجس به مرة واحدة عند الله انه لا يتحقق
تحقق الطهارة الا بالغسل مرتين فمن اشترى ثوبا متنجسا بمرة واحدة عند ذلك كان ذلك الثوب عنده يجوز الصلوة فيه
ولكونه محكوما عليه بالطهارة عنده اذا ظنه وبالجملة لا فرق بين القسمين ان الحكم الظاهري مشترك يتعلق
بعنوان خاص كالمتيقن والمظنون وهو لا يتحقق ولا يتغير بتبدل الاراء وزوال الظن وفي القسم الثاني يتعلق بموضوع
كلما تحقق تحقق الحكم من دون نظر الى نوع المكلف المخاطب بذلك الحكم الظاهري بل يعتبر كونه حكما ظاهريا
او الظان بالحكم وبين القاء الصلوة في الثوب الذي اصابه عرق الجنب بالحرام في حال كونه مرتبا لطهارته مع
عدم ذلك وبين الحكم بالنجاسة حتى خروج وقت الصلوة يصدق عليه انه كان بنجاسة العرق المذكور فتتوجه
اليه الحكم بالنجاسة واعادة الصلوة لذلك فما معنى كلامه زيد في علمه اولا القول بكون الاحكام الوضعية
الظاهرية بحقايقها مما هو حقايق كسائر حقايق الاحكام الواقعية وتتعلق الجعل بها بالتصوير المتقدم
بعينه انا نسلم ذلك في الاحكام الظاهرية الجعلية بالنسبة الى الوضعية كما مر غير مرة انما نمنع من تعلق
الجعل بالاحكام الوضعية الواقعية بالكيف الذي علمت ذلك في الاحكام الوضعية الظاهرية كما هو مقتضى
وثانيا ان القول بالخصائص ترتيب الاثار في القسم الاول بنوع خاص من الاثر شخاص ما يتوجه اليه المنع
كان من جملة اثار صحة البيع المعاطاتي هو ان لكل من المتبايعين ملك الاخر ولا يجوز فرافه بغير
اذنه وهذا غير متحقق في بعض الموارد كما لو كان نوع وثمنا ان الفرق بين القسمين بكون الحكم في
مورد الاجتهاد والاعتقاد في القسم الاول فيه دون مورد الاخر شخاص حتى اذا صدر منه ضرورة ان الحكم
الظاهري في مورد الظن بالحكم الظاهري بمنزلة جميع المعاطاتي المتعلق بالظان فمن اعتقد صحة
هو نفسه ترتيب الاثار عليه اذا وقع في الخارج بين شخصين بالظان وان لم يكن المتبايعان معتقدين صحته

نعم الاقوى عدم نفوذ اذا طلق الرجعي زوجته بطلاق رجعي عند مجتهد ثم ان آخر فعليه اثناء العدة
الطلاق في حق الزوج فله رجوعها والعقد عليها الحق وجوز لهذا الثاني ان يتزوجها بنفسه
او بغيره فان جوازه يترتب على صحة الطلاق في حق المقلد اذ بعد صحته في حق نفسه يتحقق
البينونة فلا مانع من الترتيب فان كان من اثاره ذلك فاذا تزوج ابن هذا المجتهد زوجته بتقليد
من يرى المجتهد جواز تقليده من يراه يجوز لهذا المجتهد نظرا اليها ويكون محرما لها فانه من اثار
كونها زوجة فما بين فقد تحقق تزويجها له ولهذا اذا اشترى مجتهد اول مقلده امة وحللها
لغائب في حقه الشراء ولكن اذا زوج شخص بتقليد مجتهد فلا يجوز لغير الزوج ان يعقد عليها
الكلية اثر لصحة الطلاق كيف في حقه فلا في حق الزوج ثم انه ره ذكر جملة من الفروع ثم قال ما لفظه عمم درس
من ترتب من دون تحقق الشيئين بتقليد من يراه فلا يجوز الكلية لمن يراه فلا جواز الكلية بين
اثرا لله فهذا ما اقتضى من كلامه وهو كما ترى مبني على القضية السابقة وانت بعد ما عرفت من ان
الاحكام الظاهرية كلها دائرة مدار الاجتهاد والكل مجتهد مكلف بما ادى اليه نظره فليس الا كما هو
او مقتضى القول بالتخطئة بغير ذلك مما في عمل المجتهد بدليل من غير مخالفة لرأيه كان على وجه الطلاق ام
على وجه التقليد وان هو سلوك مسلك اساطين مذهب الفقهاء ره كما عرفت وربما يتمسك في اتمام
القول بجواز ترتب الاثار لمن مجتهد على مخالفة في الفقه بان الطلاق ثابت فيتبع ان الصلوة
الى الاربع التي تتم فيها في بريد كون السورة جزء بمجرد فلانه من جملة مصاديق ما ثبت بالنص
والاجماع من وجوب الاربع على المكلف بطلاقه ولا يخفى ان هذا مبني على ان يكون الطلاق
راجعا في الجملة وليس كذلك بل هو مما لا يعتقده عليه الطلاق اثما سورية في الاثنية
اذا لم يثبت بنا تقييد حكمها الا في صورة العلم القطعي بان ما يأتي به فاسد وفي البين انتفاء
ذلك في مفروض المقام لتحقق الصحة في الجملة ولو عنده وعدم العلم بالفساد عنه اما لعدم العلم

في المعاملات فان الظاهر عدم جواز التصرف في مال الغير شائعا بغير اذنه فيما يتسبب اليه في اذنه سواء دقيق
انه مال في الجملة ولو بحسب اعتقاده وشمله اطلاق جواز التصرف في ماله باذنه والتقييد بالمثبت
انما يفيد العلم قطعا انه ليس ماله فيجوز لمن يخالف مجتهده في نفوذ ان يترتب على فتوى ما افتى به انما فرع
من العقود وشبهها انما يقاس ولكن نقول ان هذا الكلام ظاهر بدوا محمول عنده التحقيق في ذلك فان اشال تلك
انما طلقات ليست في مقام بيان الاحكام الظاهرية اذ هي تكليف الجاهلين وانما هي في مقام بيان الاحكام
الواقعية المتوجهة الى من دينهم دينكم فيما عزم عنده الحكم من الاصول الجارية مثلا دلته المشاركة وانما
عنده عدم الحكم في ذلك فقد جعل الشارع الاحكام الظاهرية طرقا الى الواقع وفرقها شتان بين الاحكام
الواقعية وبين لهم ان وظيفتهم ان يعيدوا لانك الاحكام الظاهرية على الواقعية وبين ان الحكم الواقعي
ليس الا شيئا واحدا مجهولا في حق الشارع مشتملا على اقراء وشرايط لا يعيرها التغير وان تشريعه يتبع
آخر بحيث يكون الاول على الثاني لا يعيد فيه في كونه على الثاني على طبقه وعلى هذا فلا يجوز الاعادة في المجتهدين
المتخالفين ان يترتب الاثر على فتوى الغير بمجاري على وجه المخالفة او ينفي الشرع حكم واقعي يكون صحيحا عند الله على
كل غيره يكون ظاهريا على طبقه وينصب طريقا اليه وانما الواقع شيء واحد يجب على المجتهدين ان
يظنوه او ذلك كان غيره فليس تعدد هما سلوك طريق الى فرض مع اعتقاده فساده نعم لو تمشى باعتبار
الاحكام الظاهرية في باب الموضوعية كان ما ذكره وجها وذلك لا تستدام بهذا الوجه بل العالم لا يقول
به فقد ظهر مما ذكرنا ان التمسك بالاطلاقات مما لا مساس له بالمقام الثاني فانك قد عرفت سابقا
ان الواقع الاختياري مما لا يتعلق فيه عدم الاجزاء ولا يصح ان يتوجه التكليف في حق الاسير بالبيان ثانويا
ثانيا على وجه التدارك وعلى هذا فلو رجع الشرع وبين على ذلك بدليل فان ظاهره انما يفيد بكونه تكليفا آخر
وان اراد به الاسير بالبيان ثانيا حتى مما اسير به اولا بدعوى انه اسير شبيه بالواقع الذي اضطراري فمقتضى
القاعدة فيه هو الاجزاء على ما سبق في الاضطراري كما عرفت ولكن لا يمكن في الاسير بالبيان ثانيا على الوجه
الذي بعد ارتفاع الاضطرار وزوال العذر فيأتي بما هو المأمور به الاضطراري ام بعد الفراغ عنه وشمله
الدليل في كل عمل يعرفه ان اصحابها الحكم في الاجزاء بخلاف الاسير بالبيان الذي بعد الاتيان بغيره وان لم يكن
فيما

فيما كان ضرورة في الاتيان بغير الذي كلف به فشتان بين الاشتغال بالفرد الذي كلف به بصلاة زائدة على ما اتى به عليه غيره
وفي نفسه ظهر سقوط ما اورده ابن ادريس في باب احكام الجمع من كتاب السرائر حيث قال بعد ذكر ما يستحب قبل الاحرام
من الصلوة والغسل وغير ذلك قال شيخنا ابو جعفر في نهايته ومن احرم من غير صلوة وغير غسل كان عليه اعادة الاحرام
بصلوة وغسل فانه قال ان اراد به انه لو احرم واحرم قبل من دون صلوة وغسل فقد انعقد احرامه فانه لا يمكن اعادة
تكون عليه وكيف يتقدر ذلك وان اراد انه احرم بالكيفية من دون النية والتلبية على ما قدمنا القول في ذلك وبيناه
فيما ذلك ويكون قوله وجه النهي وجه الشرط انه لو سرى فاحتمال الثاني غير مراد اذ الاتي انما انه دل من شق الترديد
وقد افتى به نفسه وكيف يتقدر رجوعه ما عرفت من انه لا يمكن من الاسير بالاتيان بالفرد الذي كلف به اولا بالاتيان
بغيره نظرا الى الصلاة الزائدة وقد عرفت ان فتوى الشيخ ره انما هي نفسه وذلك ادرد العلامة ره على ابن ادريس ره
بانه كيف يصح الحكم بالاعادة مع العلم باستيعاب الوجود لتدارك الاجزاء والاتيان به في ترك ما لم يركع وبعد يصح الحكم
بالاعادة مع الاتيان بالصلوة وغسل في حق من احرم بدونها الثالث ان الاجزاء في كل مورد انما هو بالنسبة
القبول من قبل الله تعالى حتى والله ثابتة على الاحق حتى يكون كل مجزء بمقتضى دليله حتى يكون اعم من القبول المشهور
المرضي وهو ان يثيب الله دل ويسقط العقاب بقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين فانه
انما دل على القبول في عمل المتقين مع ان غيرهم ايضا يعيد من منهم ما يكون مجزيا موافقا للامر فلا يكون بقبوله
بحكم الذمة والحق هو ان الله دل كما اشرنا اليه انما يحكم بحكم العادل اذا امر شيء ما به المأمور
على وجهه اطاعته له وانقياد والامر فلا يعيد من القبول هو ان ثابته عليه وان كان منافيا للعدل والحكمة
وذلك مما قطعي وعلى هذا فلا يعيد من ما ورد في الكتاب والسنة انكرته لا مجال ان يراد بالقبول فيها هو القبول على وجه
اتم والكمل من قبول اعمال غيرهم من الكوسنين فتخصصهم بالحفظ لغيرهم فيه من الرتبة والفضيلة هذا

تمام الكلام في المسئلة والحمد لله رب العالمين

والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين

١٢٩٨

وكتبه الفقير محمد مهدي الاشتهاردي

بسم الله الرحمن الرحیم

اعتقادات مذکوره در این کتابچه که علیشاه پسر لافخان حملاتی در زمان حیات پدر خود نوشته و بمریدان خود داده

کتاب خلاف مذهب همه اهل اسلام است نه از شیعه و سنی بلکه کفر صریح است و معتقد حکم بنیابت از خدا و رسول دارد و صرف لازم است معتقد خلفای راشدین صرف الاقل الباقی محمد الاول و آخر ملاحمد

ایراد اول

ایراد ثانیه

بسم الله الرحمن الرحیم

اعتقادات مذکوره در این کتابچه که علیشاه پسر لافخان حملاتی در زمان حیات پدر خود نوشته و بمریدان خود داده

های خود شیخ غلامحسین نام پسر حاجی و بابول نام پسر غلامحسین و از خوجه های ساکن بمبئی بستند داده و ایشان حب الاسلامی در مطبع الادین پسر غلامحسین در معرض طبع در آورده نه و این تراب اقدام خدام الشرع الانور السید جعفر الاشکوری الرشتی المتوطن فی الجف الاشرف این کتابرا در بندر معموره بمبئی باعانت جماعتی از عالمین بلسان سندی و عارفین باصطلاحات مذکوره در این کتاب ترجمه نموده الا الفاظ اوراد بخط سندی و لسان سندی بعد بخط خودمان بهمان لسان سندی نقل نمودم و بعد از آن معنی هر سطر را در زیر آن سطر بلسان فارسی نوشتم تا کافه مسلمانان بطریقه و اقاخان و پسرش علیشاه خوجهای بیچاره را باو دعوت مینمایند اطلاع یافته و هر کس بتکلیف خود را درباره آنها بداند و چه نوع سلوک با ایشان نماید وجب المقدور در ارشاد خوجهائیکه میل بمذهب اثنی عشری دارند کوشیده انشاء الله این مطلب باعث فلاح در دنیا و فوز در آخرت خواهد بود فنقول بذه صورة الکتاب

سانجی سنو منی صبح جی دعا جهاپ پن کئی

دعای شام و خفتن و صبح را چاپ کرده ظاهر

کیاسون غلامحسین حاجیانی تتا بابول

نحفه غلامحسین پسر حاجی و بابول پسر

غلامحسین انی پیر سلامت دا اتارج کتاب

غلامحسین از کتاب پیر سلامت و نهره

منجا اتار دینی ساجهاپی الادین غلامحسین

نقل نحفه داده و آن را چاپ کرده الادین پسر غلامحسین

پیر سلامت دا اتار جماعت ایک هکر وقت فرمان

پیر سلامت داده جماعت را یک وقت امر

فرمایین ت خدا تعالی هر پیغمبر ایک موکلیو

فرموده که خدای تعالی هر پیغمبر را فرستاده است

اوت پنڈ جی امت ایک نصیحت کر یعنی سیج

که امت خود را نصیحت کنند یعنی براه

حق جی دست هلاء تینا انهون انهین جو مرشد

راست حق راهنمائی کنند همچنین منهم مرشد شما

انهیان ت مهوک واجب اوج انهین ایک حق جو

هم و اینز واجب است و شما را راه حق

دست دکاریان ین حق جو دست هی اوت جی

به عالم و آن راه حق این است که از

پیر سلامت بلقب علیشاه خوجها و اباین بلقب میخوانند

اَصْلِ تی انهین اِدِنون اوتین جِ پرمان یعنی فرمان
کنان اشعار است بزبان ... اصل به شما داده‌ام موافق همان یعنی بموجب
سندها از بزرگان مذ... نقل شده و خوجهایان
مُوجِبِ هَلْجات آخر مرتفی علی جِ حضور مِنج هوندا
اشعار را بطریق ذکر ... فرمان راه برو بهر آخر بحضور مرتضی علی خواهید بود
در مجلس عبادت ... تِلِنا گِنان جِ پاتد دسوند شکریت جِ نَر پوی را
میخوانند و این و ... چنانچه مضمون بیت کنان است در دادن دهیک هر کسی کامل باشد
شعر در این جا ... تِنکوت گرنر کیرِ اسا تِنکو مهادن اِدِ
ذکر کرده از آن ... اورا امید است از خدا و پیغمبر او را روز بزرگ بکند
اشعار است
مراد از روز بزرگ ... جائیں تِلِنهنگ گرنر کِر پاسا خانه اباد ان
روز قیامت است ... به آسانی مرسیدند نزد خدا و پیغمبر خانه اباد ان
مکرر در این کتاب ذکر ... اَلاهَ تهار دعا پرَ دعا یرَ اَلاهَ
کنیه ملتزم و خدا و ... خدا
کنیه تبت و خلافت ظاهر است دعا میخوانند دعا بخوانند
خانه کذا تبت برای ... مرنا دعا پرَ حق نام گِنو مولا علی
یومیکه با خاطر میرسد ... مرنا دعا پرَ حق نام گِنو مولا علی
دوران کنیه میکند از هر ... دعا بخوانید نام حق بگیرید مولا علی
کنیه بسیار محترم است ... ایمان سانیاء دینا برکت دعا سا نجی
نزد خوبها و اورا با ... ایمان و معرفت داده است ببرکت دعای شما
و بلا زوال میباشند و خدا ... شو منی صبح جِ دنتی کیس امر تیهیا ساها
سبق کنیه بی زوال ... سبق کنید بی زوال و خفتن و صبح و پرستش کنید بی زوال در
میدهند و در افغان ...
قسم کنیه میدهند و قسم ... جِ درگاه
دارند کنیه میخورند و الله اعلم

جِ درگاه مین قبول کر مولانا اغاشاها حسن
درگاه خدائی قبول کن مولانا اغاشاه حس
علی سجد اَتِ کنا پوءِ تسبی کدی
علی سجده اول بعد ازان تسبیح گردانیده
سجد دِ جِ پوءِ هی پر جِ توبو توبو
سجده کند بعد ازان این را بگوید توبه توبه
تقصیر دار بنده سی پاؤن گنهگار یاشاها تو
تقصیر دار است بنده بر تو پاکنه کار ای خدا تو
بخشی بخشنهار شاها پین ت دعا پر
ببخشی و بخشنده خدا و پیغمبر دعا میخوانند
بنده ت وِنتی کر سچو شاها پین ت قبول کر
بنده عبادت میکند بر آنش خدا و پیغمبر قبول میکنند
فرمان شاها پین حق وچن اِتر چئین
کلمه فرمان خدا و پیغمبر این قدر گفته
تسبی پلت دکی پوءِ هی پر سجد دِ جِ
تسبیح را بر زمین گذاشته بعد ازان این را بگوید سجده کند
سچو وچن سبحان الله شکی الله والحمد

حنفی کار دارد این کتاب را
در هر جا در این کتاب
این را سجده نکند
مادر او است

لله ولا إله إلا الله والله اکبر ولا حول ولا
قوت الا بالله العلیّ العظیم رحیم
کریم قشیم حضرت بزرق پاک پروردیلم
کریم قشیم حضرت بزرگوار پاک پروردگار ساکن
دیس ما نکا ولیس کند عراق ستهتن پاتر
دیو منقل نکیل آدم در ملک عراق هفتای و هفت پیغمبر
چاینا لی امام دسمون نکلنگی اوتان مولانا
جیل و نش امام دهی نکلنگی خدای حلول کننده مولای ما
اغاشاها حسنعلی نوری پاک مولانا علی
اغا ۴ حسنعلی نور پاک مولای ما علی
سجد دیو حق اشا سجد تی یو
سجده بکنید بامید خدا سجده کنیم
ترن کرن ملک سامینا اوتان پاتی پروردتلت
در هر سه زمانه ظل و خدای حلول کننده در پیغمبر صاحب خواهش خواننده
سی ی اهورانف آ اهورانف تی الگه ۲
حضرت مالک منتقل آ از حضرت مالک منتقل پیدا الله ضیاء دیده منش
الگه تی نامنیل ۳ نامنیل تی اینل ۴
از ضیاء الگه دیده نمر شعاع نش ۳ از نش پیدا الله هوا ۴

سون اینل تی

اینل تی سون ۵ سون تی سان ۶ سان تی
از هوا خلق ۵ از خلق صدا ۶ از صدا
نان ۷ نان تی گنان ۸ گنان تی نور ۹
زمین ۷ از زمین عقل ۸ از عقل نور ۹
نور تی تنج ۱۰ تنج تی جر ۱۱ جر تی کمر
از نور حرارت ۱۰ از حرارت آب ۱۱ از آب گل نیلوفر
۱۲ کمر تی ادبود ۱۳ ادبود تی خاک
۱۲ از گل نیلوفر عقل اول ۱۳ از عقل اول هوشیار ل
۱۴ خاک تی تنتن ۱۵ تنتن تی پرم تنتن ۱۶
۱۴ از هوشیار ل مزاج عنصر ۱۵ از مزاج عنصر مزاج محبت ۱۶
پرم تنتن تی ادپوناس ۱۷ ادپوناس تی
از مزاج محبت مرد اول ۱۷ از ناف
ناف چکن تی بیو بن ماسیع اهورانف ادم
مرد اول بیو برما حضرت مالک منتقل اول را
ابیاگت ادسیع هوکی درم کنن تنتن
عبادت کننده اول و حضرت صاحب شریعت روشن و از او
اوشیع انف اوتر اهوتیک پروش و ااث اتیت پرم رکه
پیدا الله او ترا هوتیک پروردگار ات اتیت برم رکه

حلول اول در ماهی وَسِ سِی مَچه اَسِی مَچهنا مَنائک اَجیس

بعد از آن هذا حلول کرد در ماهی پیغمبران حضرت ماهی منائک اجیس

اگر سین اِجا اوت پِرِشیت اَسو امتر پوتر

اگر سین اجا اوت پریت اسو امتر پوتر

حلول دوم در کارپت پِنویر وَسِ سِی کورمَ اَوتار سِی کورمَنا

پنویر بعد از آن حلول کرد در کارپت پیغمبران حضرت کارپت

بِسِن پیاث دِکیات پِرجاپت اگر سین قدیم

بسن پیاث دکیات پرجاپت الریس قدیم

حلول سیم در خوک دَوئل وَسِ سِی وارا اَوتار سِی وارانا کِلسو کتری

دوئل بعد از آن حلول کرد در خوک پیغمبران حضرت خوک کیس کتری

وَسِ اَشتاوِنس کلپیت گوتم رات هَرِنک

وی اشتاونس کلپیت گوتم رات هرنک

حلول پنجم در شیر وَسِ سِی نَرسِی اَوتار سِی نَرسینامنائک کوجک

بعد از آن حلول کرد در شیر پیغمبران حضرت شیر نرسینامنائک کوجک

دَیتیک کیس ودنکیس ورک وَسِ سِی وامن

دیتیک کیس ودنکیس ورک بعد از آن حلول کرد در وامن

سِی وامنا مانائ اتایِ پرو تمی جیِ اِس پن

پیغمبران حضرت وامن مانائ اتای پروتمی جیِ ایس پن

جوگن

جوگن وَسِ سِی پرسِ رام اَوتار سِی پرسِ رامنا

جوگن بعد از آن حلول کرد در پرسِ رام پیغمبران حضرت پرسِ رام

رگ نک جوجات کنب الیف اَچیپال جسرت

رگ نک جوجات کنب الیف اچیپال جسرت

وَسِ سِی رام اَوتار سِی رامنا پدم جسودن

بعد از آن حلول کرد در رام پیغمبران حضرت رام پدم جسودن

ویر پاز واسدیو وَسِ سِی کرشنجی کان

ویر پاز واسدیو بعد از آن حلول کرد در کرشنجی کان

سِی کانا پریکت جنمجی سوستان بودستان

بدنام پیر ریت

سی کانا پریکت جنمجی سوستان بود ستان

واز چوب شندگی پیغمبران حضرت کان پریکت جنمجی سوستان بود ستان

ترائیده ۱۰ وِین وِچراج وَسِ سِی بُدْ وَسِ بُدْنا

در بند مکر بات وین وچراج بعد از آن حلول کرد در بُد پیغمبران حضرت بد

از ملک تبت شیش شانم سلام ملکان اسلام هاوت سامان

و نام حال موجود

سافان عدنان نِزان مَعِین ان الیاس مالک

مدریک کظیم کنیان نشریت قتیال کالب

لبی کاب مُزار کظیم مطهر عبد المناف

ابو هاشم عبد المطلب ابو طالب وَسِی

حلول ششم در فریرام

فریرام پسر برهمنی بعده

از قوم هنود و بیدار

زور آورد پهلوان بعده

حلول هفتم در رام

رام پر جبرت است

و جبرت از جمله

پیغمبران فریرام است

و رام پادشاه قوم

هنود بعده

حلول هشتم در کرشنجی

کرشنجی پسر واسدیو است

و بسیار زنا میکرد

و او را نامهای بسیار است

و از انجمله کان است

و حاکم شد مدت هزار اطراف

آن بعده

حلول نهم در بد

واز چوب شندگی پیغمبران حضرت کان پریکت جنمجی سوستان بود ستان

ترائیده ۱۰ وِین وِچراج وَسِ سِی بُدْ وَسِ بُدْنا

در بند مکر بات وین وچراج بعد از آن حلول کرد در بُد پیغمبران حضرت بد

از ملک تبت شیش شانم سلام ملکان اسلام هاوت سامان

و نام حال موجود

سافان عدنان نِزان مَعِین ان الیاس مالک

مدریک کظیم کنیان نشریت قتیال کالب

لبی کاب مُزار کظیم مطهر عبد المناف

ابو هاشم عبد المطلب ابو طالب وَسِی

جوگن

حق مولانا شاها مرتضی علی ۲ ابو تیغ و ۳ حق مولانا شاها بعد ازان حلول کرد در شاه مولی مرتضی علی بیت نامه جلال دین شاها جیئون پوج و جن ابو طالب ولی ضدان را بخوانید بجف قول ابو طالب ولی

۱ حق مولانا شاها علی ۲ حق مولانا شاها حسین ۳ حق مولانا شاها زین العابدین ۴ حق مولانا شاها محمد باقر ۵ حق مولانا شاها جعفر صادق ۶ حق مولانا شاها اسماعیل ۷ حق مولانا شاها محمد بن شاها اسماعیل ۸ حق مولانا شاها سادیا تائم ۹ حق مولانا شاها رضی الملک ۱۰ حق مولانا شاها وفی الملک ۱۱ حق مولانا شاها تقی محمد ۱۲ حق مولانا شاها مهدی عبد الله ۱۳ حق مولانا شاها قائم علی ۱۴ حق مولانا شاها منصور علی ۱۵ حق مولانا شاها معین ۱۶ حق مولانا شاها عزیز ۱۷ حق مولانا شاها حاکم علی ۱۸ حق مولانا شاها ظاهر حسن ۱۹ حق مولانا شاها مستنصر بالله ۲۰ حق مولانا شاها نزار ۲۱

حق مولانا شاها هادی ۲۲ حق مولانا شاها مهتدین ۲۳ حق مولانا شاها قاهر علی ۲۴ حق مولانا شاها علی ذکر بنا سلام ۲۵ حق مولانا شاها علاء دین محمد ۲۶ حق مولانا شاها خوند جلال دین حسن ۲۷ حق مولانا شاها علاء دین محمد ۲۸ حق مولانا شاها رکن دین خورشاه ۲۹ حق مولانا شاها شمس دین محمد ۳۰ حق مولانا شاها قاسم شاها ۳۱ حق مولانا شاها سری اسلام شاها ۳۲ حق مولانا شاها مستنصر بالله ۳۳ حق مولانا شاها عبد سلام ۳۴ حق مولانا شاها غریب میرزا علی ۳۵ حق مولانا شاها بودر علی ۳۶ حق مولانا شاها مراد میرزا علی ۳۷ حق مولانا شاها فقر الفقرا علی ۳۸ حق مولانا شاها نور الدین علی ۳۹ حق مولانا شاها خلیل الله علی ۴۰ حق مولانا شاها نبی الله ۴۱ حق مولانا شاها سیف علی ۴۲ حق مولانا شاها حسن علی ۴۳ حق مولانا شاها قاسم علی ۴۴ حق مولانا شاها ابا الحسن علی ۴۵ حق مولانا شاها خلیل الله علی ۴۶ حق مولانا شاها

حسنعلی حاضر جومی جودنی وایرگیزو یوزکه سن یوق

حسنعلی حاضر وقت مالک زمانه نوبتداوست حالا اوا پرتش بکینه

امام هادی المهدی صاحب الامر صاحب اغا

امام هادی المهدی صاحب الامر صاحب اغا

خان صحی گیتون تادنهادانت گردنای اداتا اغا

خان البته بنی تدنیه جماعت هست امید کاه بیارکردیاست اغا

علیشاها داداتا اخی جومی جودنی یاعلی یاعلی

علیشاه بخشنده مالک افرالزمان یاعلی یاعلی

یوتی اجی ویل یاشاها حسنعلی الله هت یون

خاتمه لیت نامه ارشاه حسنعلی الله این جا توئی

مانک یون اهی ع یون هویلک یون اول یون اخر یون ظاهر یون

انی توئی تو هستی تو خواهی بعد اول توئی آخر توئی ظاهر توئی

باطن یون صاحبی جومی کل پتی دمان اهی سجدی

باطن توئی صاحب الزمان مالک همه دمان هستی سجده

تسبی ستهتی یاتی دس اوتانه چاپتالی امام

دتسبیح براین منقال هفت پیغرده صد اول طول کنیه و چهل دتسبی امام

قائم کن نی یوتا کدامام اجگ زمانی افرید کاه

نگاه دارنده آدمی امام این وقت دزمان آفریده کار

اوپنی

اوپنی نیپنی اداداسهی شاها دس کنک

خلق کننده وفنا کننده امید کاه ما آن خدائیت باشنده در

عراق مین سرجنها داسهی اروسون شاداست یتنه

ملک عراق پیدا کننده تمام عالم مذهب حق را

سلطان نهاد قائم کریم خداوند حضرت بزرک

دربت کننده قائم کریم خداوند حضرت بزرکوار

سری شاها حسنعلی نور پاک مولانا علی سجده بوی

حضرت شاه حسنعلی نور پاک مولانا علی سجده چهارم

چوتونه پنج پاتی علی اللهم یا مولانا

بکینه دعای پنج فقره

ملک سلام دمهیک سلام دبک سلام الیکم

الف سلام اغسنی یا مولانا ملک سلام ا

فضل برحمت کن یا مولانا ملک سلام و

مهیک سلام دبک سلام الیکم الف سلام

اغسنی یا مولانا ملک سلام ۲ لطف کرم

کن یا مولانا ملک سلام دمهیک سلام و

بک سلام الیکم الف سلام اغسنی یا

مولانا ملک سلام سر انما حول وقوت کن
یا مولانا ملک سلام و مهیک سلام و بک سلام
الیکم الف سلام اغسنی یا مولانا ملک
سلام عر زود بزود فریاد فریاد برس
یا مولانا ملک سلام و مهیک سلام و بک
سلام الیکم الف سلام اغسنی یا مولانا ملک سلام
۵ ویل پنج پاتی جی اللهم سیدی یا مولانا انک

خاتمه دعا پنج نقوه اللهم سیدی یا مولانا بیار

مدتی در موید انم کادن سبابی رمت حرمتی
مدد کننده در ماندگان برای ثواب رحمت کن بحرمت
سیحی محمد ادب علی محمد یک خدا
را یکی محمد عربی علی و محمد یک خدا بدان
حق شناسی دف بلا لا اله الا الله محمد
حق شناسی برای دفع بلا بگو لا اله الا الله محمد
رسول الله امیر المؤمنین علی صفی الله
رسول الله امیر المؤمنین علی البته الله
کروی پنج ست نوبا د تتریس کروی دو تاج
بلا طه پنج کرور و هفت کرور و نه کرور و دوازده کرور جمله بس و سه کرور

پرساد کروی پنج پانک وج پرساد کروی ادائی مومن وج پرساد
عباد رحمت بکنید و بلا طه پنج نوع مقرب رحمت بکنید و بلا طه چهل مومن و نیم رحمت
کروی اولیا انبیا ج پرساد کروی پنج تن پاک صاحب ج
بکنید و بلا طه اولیا و انبیا رحمت بکنید و بلا طه پنج تن پاک خدایا
پرساد کروی سوالاکه بنی گت پیر ج پرساد کل گت
رحمت بکنید و بلا طه یکصد و پنجاه پنج هزار جماعت پیغمبران و بلا طه
روح ج پرساد کروی سوهاد تجدید ادج پرساد
جماعت ارواح رحمت بکنید و بلا طه دیدار خوشی نمار خوت رحمت
کروی اومان سنی چتانی دی تج نام سنی زادی دی
بکنید از درگاه خود نوزده ازنام خود یارل بده
رده مدلودادی کریا مردا سی اونز اپورا اس
دل مرا متزلزل مکن اعمال مرا ضایع مکن ناقص و کامل و
ونتا اوتار پاز کروی برکت دعا سانجی سومنی
امیدوار را نجات بده به برکت دعا تمام و خفتن
صبوح جی ونتی کلیس امر پوتیا شاها ج درگاه
وضیح پرستش کنیه بزوال را در درگاه خدائی
مین قبول کن مولانا شاها حسنعلی سجده ۵
قبول کن مولانا شاه حسنعلی سجده ۵

رساله این پنج نقوه سودیو
بهیر ارجن
نکلنک راجه رتم
وبهه بغیرن داشته
سنه ۱۲۱۲ در وینی
سبع ۲

یعنی مصافحه کرده و در حین مصافحه نقطه ۵ دیدار را بگوید

پوءِ شاها دیدار انج پنج دیءِ سجد دیو پوءِ تسبی

بعد از آن مصافحه شاه دیدار کرده سجده بکنید بعد از ان تسبیح را

کدی هی پرج علی الله یا شاها راهی ءِ

گردانیده ایم را بخوانید علی الله ایست ال خدا از مسافرین

درگاءِ امن دادیءِ عشق دادیءِ پنج پائیءِ

و حاضرین درگاه و مطیعان حکم و عاشقان و برادران مصافحه

داد از پنج پاک تن

ای توشی تو مج دیدار دیءِ یا علی وات تون گات

هستند و ایمان کامل حاضر شو و دیدار خوت را بنما یا علی در راهها تو ئی کنار دریاها

باقی خان و الفته باشند و در وقت ملاقات تون جو تون تر تون الهی ءِ تون هون تن تون ظاهر تون باتون تون

دست بدست یکدیگر تو ئی در ابتدا تو ئی در خشکی ها تو ئی تو تهی تو خواهی بعد ظاهر تو ئی باطن تو ئی

دست مصافحه کنند دس من دامن شما دنیا و آخرت کیس امن

دست من دامن شما در دنیا و آخرت کیسه بی

پوتمین شاها جی درگاه میں قبول کر مولا نا شاها

زوال را در درگاه خدائی قبول کن مولا نا شاه

حسنعلی سجد ءِ علی الله یا شاها

حسنعلی سجده آشتم علی الله ایست ال خدا

فضل بو رحمت کری کل بلا تون دفع کری چیرک

فضل و رحمت کن همه بلا ها را دفع کن زنده را

جوت

جوت دیءِ موءِ مخ دیءِ جنی جاینید ابگ تنی جا

نوزنده مرده را نجات بده انتها بلکه نکشته شده ۱۲

جیو سوتاءِ کری خیر پیدا کری سردف کری

بجان امان راحت کن خیر اظاهر کن شر را دفع کن

تمج دیدار نصیب کری برکت دعا سا نجی سومنی

دیدار خوت را نصیب کن ببرکت دعا سلام و خفتن

صبو جی و نتی کیس امن پوتمین شاها جی درگاه میں

وضو پرستش کنید بی زوال را در درگاه خدائی

قبول کر مولا نا شاها حسنعلی سجد ۷

قبول کن مولا نا شاه حسنعلی سجده هفتم

سجد میں هی ءِ جوج یا شاها بین وکیل جمل

در سجده این را بگوید ال خدا و پیغمبر و وکیل همه

جماعت مادر پیدر خیس خسانه در جنب مرد بند

جماعت را و مادر و پدر را خویش و عزیزان را زنده و مرده را و بنده

بی پاک تون گنه گار یا شاها تون بخشی ءِ بخشنها ۱۲

ترا پاکنه گار را ال خدا توبه بخش که بخشنده

لا الا الا الله و الحی القیوم لا الا الله

وَالْوَصِيِّ الرَّحِيمِ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَالرَّحْمٰنُ
الْكَرِيمُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَالرَّحْمٰنُ الرَّحِيمُ لَا إِلٰهَ
إِلَّا اللّٰهُ وَالْمَلِكُ يَوْمِ دِينِ بِحَقِّ آيَاكَ نَعْبُدُ
وَآيَاكَ نَسْتَعِينُ بِرَحْمَتِكَ يَا رَاهِيمِينَ يَا دَمَلِي
بِسْمِ اللّٰهِ رَحْمٰنَ رَحِيمِ يَا دَعَلِيًّا مَظْهَرَ
الْعَجَائِبِ تَجَدَّدَ اَهُوْنَا لَكَ نَوَاهِبَ كُلَّ هَمٍّ
وَغَمٍّ سَتَنَلِي بِوَلَائِتِكَ يَا عَلِيًّا يَا عَلِي
جُوكَارِ دِيجِ جِ اَكَنِ دُعَا صُبُوجِي هَئِتَ صُبُوحْ
پرخو بدمید اگر دعا صبح باشد تسبیح
صَادِقْ جِي تَسْبِي كَلَكِ جِ پُوءِ پَنْجِ تَنْ پَاكْ جِي دُعَادِجِ
صبح صادق را کرده بعد از آن دعای پنج تن پاک بخواند
حَضْرَتْ نَبِي مُحَمَّدْ مُصْطَفٰى صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
حَضْرَتْ مَوْلَا مُرْتَضٰى عَلِي حَضْرَتْ بِي بِي فَاطِمَهْ زَهْرَا
رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ حَضْرَتْ اِمَامْ حَسَنْ
حَضْرَتْ اِمَامْ حُسَيْنْ كَنْجِ شَهِيدَكَ كَرْبَلَاءْ
جِي وِنَتِي كَيْسِ اَمَرْ پُوتَنِينْ شَاهَا جِ دَرْگَاهْ مِينْ قَبُولْ
پرستی کسه بدان را در درگاه خدای قبول

تسبیح بگوید
صبح صادق

كَرِ مَوْلَا نَا شَاهَا حَسَنْ عَلَى سُجُودْ كَرِ پُوءِ دُعَا
کن مولانا شاه حسنعلی سجده هشتم بعد از آن دعای
گنج پنج تن پاک بی بی فاطمه زهرا
جماعت پیغمبران را بخوانند و در آن بیت های پیغمبران را بخوانند
سلسلهٔ پیغمبران
آدِمِ اَوَّلْ بَنِي مُحَمَّدْ مُصْطَفٰى صَلَّى اللّٰهُ ۲ پِينْ
اِمَامْ حَسَنْ ۳ پِينْ اِمَامْ قَاسِمْ ۴ پِينْ اِمَامْ جَعْفَرْ
شَاهَ ۵ پِينْ زَيْنُ الْعَابِدِينْ ۶ پِينْ اَمِينْ اَحْمَدْ
۷ پِينْ سَتْ گُرُوْ ۸ پِينْ اِيندَرْ اِمَامْ دِينْ ۹ پِينْ مُحَمَّدْ
مَنْصُورْ ۱۰ پِينْ غَالِبْ دِينْ ۱۱ پِينْ عَبْدُ الْمَجِيدْ
۱۲ پِينْ مُسْتَنْصِرْ بِلَا ۱۳ پِينْ اَحْمَدْ هَادِي ۱۴
پِينْ هَاشِمْ شَاهَا ۱۵ پِينْ مُحَمَّدْ شَاهَا ۱۶ پِينْ مَحْمُودْ
شَاهَا ۱۷ پِينْ مُحِبْ دِينْ ۱۸ پِينْ خَالِقْ دِينْ ۱۹ پِينْ
عَبْدُ الْمُؤْمِنِينْ ۲۰ پِينْ اِسْلَامْ دِينْ ۲۱ پِينْ صَالِحْ
دِينْ ۲۲ پِينْ صَلَاحْ دِينْ ۲۳ پِينْ شَمْسْ دِينْ ۲۴ پِينْ
نَصِيرْ دِينْ ۲۵ پِينْ صَاحِبْ دِينْ ۲۶ پِينْ صَفَرْ دِينْ ۲۷
پِينْ حَسَنْ كَبِيرْ دِينْ ۲۸ پِينْ تَاجْ دِينْ ۲۹ پِينْ فَدَائِتْ
جُومَرْدِي ۳۰ پِينْ حَيْدَرْ عَلِي ۳۱ پِينْ عَلَاءْ دِينْ ۳۲

فرزند دوم شیخ صفی الدین اردبیلی بود که در سنه ۷۱۲ ه‍ ق
صفی الدین ثانی بن صفی الدین اسحاق بن امین الدین جبرئیل بن شیخ صفی الدین
بابا علی دارای پیغمبر ۱

پیر قاسم شاها ۳۳ پیر نصیر محمد ۳۴ پیر بابا
اغا هاشم شاها ۳۵ پیر محمد جماء ۳۶ پیر اغا
عزیز ۳۷ پیر مراب بیگ ۳۸ پیر اغا علی اکبر
بیگ ۳۹ پیر اغا علی اصغر بیگ ۴۰ پیر مرزا
شاها حسنعلی ۴۱ پیر مرزا شاها قاسم علی
۴۲ پیر اغا شاها ابا الحسنعلی ۴۳ پیر مرزا
محمد باقر ۴۴ پیر سرکار زمانا سلامت ۴۵
پیر اغا شاها حسنعلی ۴۶ پیر اغا علی شاها
دانا زاخر حاضر جوی محمد جودنی یا رب حق اهوند کل
بخشنده حافر فعت مالک زمانه یارب بحق وجود کل
گلشن بتول بخشی مارا بفاطما دختر رسول
گلشن بتول به بخش مارا بفاطمه دختر رسول
دعا گفت پیر کرک رسانی جی وینتی کیس امر پوتین
دعا بجماعت پیغمبران برسانید پرسش کرده بزوال را
شاها جی درگاه مین قبول کر مولانا شاها حسنعلی
درد رگاه خدائی قبول کن مولانا شاه حسنعلی
۹ سجد دعا گفت سهیل بازگر اولیا انبیاء
سجده نهم دعا بجماعت تهمدا، و بارکر و اولیا و انبیا،

مراد از مانا الله
مادر آغا خان است
و از جمله پیغمبران است
علیشاه در زمان حیات
آغا خان پیغمبر بود
و بعد از آغا خان
منصب خدائی رسید
و پیغمبر شاب الدین
و پسر علیشاه است

ستر سهو سنو حسنی گفت جمل جی روح دکی سرک رسانی
و هفتصد هزار از نسل حسین و همه جماعت ارواح عبادو زها دبرسانید
جی وینتی کیس امر پوتین شاها جی درگاه مین قبول
پرسش کرده بزوال را در درگاه خدائی قبول
کر مولانا شاها حسنعلی سجد ۱۰ پنج تن پاک
کن مولانا شاه حسنعلی سجده دهم تسبیح پنج تن پاک
جی تسبی کدی سجد دجی سجد ۱۱ یوی خین
را کرد انیده سجده بکنید سجده یازدهم بعد از آن
نیت جی دعا دبی یا شاها حسنعلی الله
نیت خیر کرده دعا بخوانید از شاه حسنعلی الله
تون اول اخر خین کری ظاهر باتون خین کری
تو اول و آخر خیر بکنید ظاهر و باطن خیر بکنید
هیت مانک خین کری دین دنیا خین کری اته
این جا و آنجا خیر بکنید دین و دنیا خیر بکنید در هیت
یهو چو سنه کری مین خین سلامتی کن ادی وات گات
همه که شصت و چهار کرات است بخیر و سلامتی بکذرانی راه ما را و کنار دریا ها را
راها مسافر را هی درگاهی ک مبتی ماهیت ک
راه مسافرین را و آبها را و درگاهها را و خویشان را و عزیزان را

تسبیح پنج تن پاک
سجده یازدهم از سجده دهم
سجده دوازدهم از سجده یازدهم
سجده سیزدهم از سجده دوازدهم
سجده چهاردهم از سجده سیزدهم
سجده پانزدهم از سجده چهاردهم
سجده شانزدهم از سجده پانزدهم
سجده هفدهم از سجده شانزدهم
سجده هیجدهم از سجده هفدهم
سجده نوزدهم از سجده هیجدهم
سجده بیستم از سجده نوزدهم
سجده بیست و یکم از سجده بیستم
سجده بیست و دوم از سجده بیست و یکم
سجده بیست و سوم از سجده بیست و دوم
سجده بیست و چهارم از سجده بیست و سوم
سجده بیست و پنجم از سجده بیست و چهارم
سجده بیست و ششم از سجده بیست و پنجم
سجده بیست و هفتم از سجده بیست و ششم
سجده بیست و هشتم از سجده بیست و هفتم
سجده بیست و نهم از سجده بیست و هشتم
سجده سی ام از سجده بیست و نهم
سجده سی و یکم از سجده سی ام
سجده سی و دوم از سجده سی و یکم
سجده سی و سوم از سجده سی و دوم
سجده سی و چهارم از سجده سی و سوم
سجده سی و پنجم از سجده سی و چهارم
سجده سی و ششم از سجده سی و پنجم
سجده سی و هفتم از سجده سی و ششم
سجده سی و هشتم از سجده سی و هفتم
سجده سی و نهم از سجده سی و هشتم
سجده چهلم از سجده سی و نهم
سجده چهل و یکم از سجده چهلم
سجده چهل و دوم از سجده چهل و یکم
سجده چهل و سوم از سجده چهل و دوم
سجده چهل و چهارم از سجده چهل و سوم
سجده چهل و پنجم از سجده چهل و چهارم
سجده چهل و ششم از سجده چهل و پنجم
سجده چهل و هفتم از سجده چهل و ششم
سجده چهل و هشتم از سجده چهل و هفتم
سجده چهل و نهم از سجده چهل و هشتم
سجده پنجاهم از سجده چهل و نهم
سجده پنجاه و یکم از سجده پنجاهم
سجده پنجاه و دوم از سجده پنجاه و یکم
سجده پنجاه و سوم از سجده پنجاه و دوم
سجده پنجاه و چهارم از سجده پنجاه و سوم
سجده پنجاه و پنجم از سجده پنجاه و چهارم
سجده پنجاه و ششم از سجده پنجاه و پنجم
سجده پنجاه و هفتم از سجده پنجاه و ششم
سجده پنجاه و هشتم از سجده پنجاه و هفتم
سجده پنجاه و نهم از سجده پنجاه و هشتم
سجده شصتم از سجده پنجاه و نهم
سجده شصت و یکم از سجده شصتم
سجده شصت و دوم از سجده شصت و یکم
سجده شصت و سوم از سجده شصت و دوم
سجده شصت و چهارم از سجده شصت و سوم
سجده شصت و پنجم از سجده شصت و چهارم
سجده شصت و ششم از سجده شصت و پنجم
سجده شصت و هفتم از سجده شصت و ششم
سجده شصت و هشتم از سجده شصت و هفتم
سجده شصت و نهم از سجده شصت و هشتم
سجده هفتادم از سجده شصت و نهم
سجده هفتاد و یکم از سجده هفتادم
سجده هفتاد و دوم از سجده هفتاد و یکم
سجده هفتاد و سوم از سجده هفتاد و دوم
سجده هفتاد و چهارم از سجده هفتاد و سوم
سجده هفتاد و پنجم از سجده هفتاد و چهارم
سجده هفتاد و ششم از سجده هفتاد و پنجم
سجده هفتاد و هفتم از سجده هفتاد و ششم
سجده هفتاد و هشتم از سجده هفتاد و هفتم
سجده هفتاد و نهم از سجده هفتاد و هشتم
سجده هشتادم از سجده هفتاد و نهم
سجده هشتاد و یکم از سجده هشتادم
سجده هشتاد و دوم از سجده هشتاد و یکم
سجده هشتاد و سوم از سجده هشتاد و دوم
سجده هشتاد و چهارم از سجده هشتاد و سوم
سجده هشتاد و پنجم از سجده هشتاد و چهارم
سجده هشتاد و ششم از سجده هشتاد و پنجم
سجده هشتاد و هفتم از سجده هشتاد و ششم
سجده هشتاد و هشتم از سجده هشتاد و هفتم
سجده هشتاد و نهم از سجده هشتاد و هشتم
سجده نودم از سجده هشتاد و نهم
سجده نود و یکم از سجده نودم
سجده نود و دوم از سجده نود و یکم
سجده نود و سوم از سجده نود و دوم
سجده نود و چهارم از سجده نود و سوم
سجده نود و پنجم از سجده نود و چهارم
سجده نود و ششم از سجده نود و پنجم
سجده نود و هفتم از سجده نود و ششم
سجده نود و هشتم از سجده نود و هفتم
سجده نود و نهم از سجده نود و هشتم
سجده صدم از سجده نود و نهم
سجده صد و یکم از سجده صدم
سجده صد و دوم از سجده صد و یکم
سجده صد و سوم از سجده صد و دوم
سجده صد و چهارم از سجده صد و سوم
سجده صد و پنجم از سجده صد و چهارم
سجده صد و ششم از سجده صد و پنجم
سجده صد و هفتم از سجده صد و ششم
سجده صد و هشتم از سجده صد و هفتم
سجده صد و نهم از سجده صد و هشتم
سجده صد و دهم از سجده صد و نهم
سجده صد و یازدهم از سجده صد و دهم
سجده صد و دوازدهم از سجده صد و یازدهم
سجده صد و سیزدهم از سجده صد و دوازدهم
سجده صد و چهاردهم از سجده صد و سیزدهم
سجده صد و پانزدهم از سجده صد و چهاردهم
سجده صد و شانزدهم از سجده صد و پانزدهم
سجده صد و هفدهم از سجده صد و شانزدهم
سجده صد و هیجدهم از سجده صد و هفدهم
سجده صد و نوزدهم از سجده صد و هیجدهم
سجده صد و بیستم از سجده صد و نوزدهم
سجده صد و بیست و یکم از سجده صد و بیستم
سجده صد و بیست و دوم از سجده صد و بیست و یکم
سجده صد و بیست و سوم از سجده صد و بیست و دوم
سجده صد و بیست و چهارم از سجده صد و بیست و سوم
سجده صد و بیست و پنجم از سجده صد و بیست و چهارم
سجده صد و بیست و ششم از سجده صد و بیست و پنجم
سجده صد و بیست و هفتم از سجده صد و بیست و ششم
سجده صد و بیست و هشتم از سجده صد و بیست و هفتم
سجده صد و بیست و نهم از سجده صد و بیست و هشتم
سجده صد و سیم از سجده صد و بیست و نهم
سجده صد و سی و یکم از سجده صد و سیم
سجده صد و سی و دوم از سجده صد و سی و یکم
سجده صد و سی و سوم از سجده صد و سی و دوم
سجده صد و سی و چهارم از سجده صد و سی و سوم
سجده صد و سی و پنجم از سجده صد و سی و چهارم
سجده صد و سی و ششم از سجده صد و سی و پنجم
سجده صد و سی و هفتم از سجده صد و سی و ششم
سجده صد و سی و هشتم از سجده صد و سی و هفتم
سجده صد و سی و نهم از سجده صد و سی و هشتم
سجده صد و چهلم از سجده صد و سی و نهم
سجده صد و چهل و یکم از سجده صد و چهلم
سجده صد و چهل و دوم از سجده صد و چهل و یکم
سجده صد و چهل و سوم از سجده صد و چهل و دوم
سجده صد و چهل و چهارم از سجده صد و چهل و سوم
سجده صد و چهل و پنجم از سجده صد و چهل و چهارم
سجده صد و چهل و ششم از سجده صد و چهل و پنجم
سجده صد و چهل و هفتم از سجده صد و چهل و ششم
سجده صد و چهل و هشتم از سجده صد و چهل و هفتم
سجده صد و چهل و نهم از سجده صد و چهل و هشتم
سجده صد و پنجاهم از سجده صد و چهل و نهم
سجده صد و پنجاه و یکم از سجده صد و پنجاهم
سجده صد و پنجاه و دوم از سجده صد و پنجاه و یکم
سجده صد و پنجاه و سوم از سجده صد و پنجاه و دوم
سجده صد و پنجاه و چهارم از سجده صد و پنجاه و سوم
سجده صد و پنجاه و پنجم از سجده صد و پنجاه و چهارم
سجده صد و پنجاه و ششم از سجده صد و پنجاه و پنجم
سجده صد و پنجاه و هفتم از سجده صد و پنجاه و ششم
سجده صد و پنجاه و هشتم از سجده صد و پنجاه و هفتم
سجده صد و پنجاه و نهم از سجده صد و پنجاه و هشتم
سجده صد و شصتم از سجده صد و پنجاه و نهم
سجده صد و شصت و یکم از سجده صد و شصتم
سجده صد و شصت و دوم از سجده صد و شصت و یکم
سجده صد و شصت و سوم از سجده صد و شصت و دوم
سجده صد و شصت و چهارم از سجده صد و شصت و سوم
سجده صد و شصت و پنجم از سجده صد و شصت و چهارم
سجده صد و شصت و ششم از سجده صد و شصت و پنجم
سجده صد و شصت و هفتم از سجده صد و شصت و ششم
سجده صد و شصت و هشتم از سجده صد و شصت و هفتم
سجده صد و شصت و نهم از سجده صد و شصت و هشتم
سجده صد و هفتادم از سجده صد و شصت و نهم
سجده صد و هفتاد و یکم از سجده صد و هفتادم
سجده صد و هفتاد و دوم از سجده صد و هفتاد و یکم
سجده صد و هفتاد و سوم از سجده صد و هفتاد و دوم
سجده صد و هفتاد و چهارم از سجده صد و هفتاد و سوم
سجده صد و هفتاد و پنجم از سجده صد و هفتاد و چهارم
سجده صد و هفتاد و ششم از سجده صد و هفتاد و پنجم
سجده صد و هفتاد و هفتم از سجده صد و هفتاد و ششم
سجده صد و هفتاد و هشتم از سجده صد و هفتاد و هفتم
سجده صد و هفتاد و نهم از سجده صد و هفتاد و هشتم
سجده صد و هشتادم از سجده صد و هفتاد و نهم
سجده صد و هشتاد و یکم از سجده صد و هشتادم
سجده صد و هشتاد و دوم از سجده صد و هشتاد و یکم
سجده صد و هشتاد و سوم از سجده صد و هشتاد و دوم
سجده صد و هشتاد و چهارم از سجده صد و هشتاد و سوم
سجده صد و هشتاد و پنجم از سجده صد و هشتاد و چهارم
سجده صد و هشتاد و ششم از سجده صد و هشتاد و پنجم
سجده صد و هشتاد و هفتم از سجده صد و هشتاد و ششم
سجده صد و هشتاد و هشتم از سجده صد و هشتاد و هفتم
سجده صد و هشتاد و نهم از سجده صد و هشتاد و هشتم
سجده صد و نودم از سجده صد و هشتاد و نهم
سجده صد و نود و یکم از سجده صد و نودم
سجده صد و نود و دوم از سجده صد و نود و یکم
سجده صد و نود و سوم از سجده صد و نود و دوم
سجده صد و نود و چهارم از سجده صد و نود و سوم
سجده صد و نود و پنجم از سجده صد و نود و چهارم
سجده صد و نود و ششم از سجده صد و نود و پنجم
سجده صد و نود و هفتم از سجده صد و نود و ششم
سجده صد و نود و هشتم از سجده صد و نود و هفتم
سجده صد و نود و نهم از سجده صد و نود و هشتم
سجده دویستم از سجده صد و نود و نهم
سجده دویست و یکم از سجده دویستم
سجده دویست و دوم از سجده دویست و یکم
سجده دویست و سوم از سجده دویست و دوم
سجده دویست و چهارم از سجده دویست و سوم
سجده دویست و پنجم از سجده دویست و چهارم
سجده دویست و ششم از سجده دویست و پنجم
سجده دویست و هفتم از سجده دویست و ششم
سجده دویست و هشتم از سجده دویست و هفتم
سجده دویست و نهم از سجده دویست و هشتم
سجده دویست و دهم از سجده دویست و نهم
سجده دویست و یازدهم از سجده دویست و دهم
سجده دویست و دوازدهم از سجده دویست و یازدهم
سجده دویست و سیزدهم از سجده دویست و دوازدهم
سجده دویست و چهاردهم از سجده دویست و سیزدهم
سجده دویست و پانزدهم از سجده دویست و چهاردهم
سجده دویست و شانزدهم از سجده دویست و پانزدهم
سجده دویست و هفدهم از سجده دویست و شانزدهم
سجده دویست و هیجدهم از سجده دویست و هفدهم
سجده دویست و نوزدهم از سجده دویست و هیجدهم
سجده دویست و بیستم از سجده دویست و نوزدهم
سجده دویست و بیست و یکم از سجده دویست و بیستم
سجده دویست و بیست و دوم از سجده دویست و بیست و یکم
سجده دویست و بیست و سوم از سجده دویست و بیست و دوم
سجده دویست و بیست و چهارم از سجده دویست و بیست و سوم
سجده دویست و بیست و پنجم از سجده دویست و بیست و چهارم
سجده دویست و بیست و ششم از سجده دویست و بیست و پنجم
سجده دویست و بیست و هفتم از سجده دویست و بیست و ششم
سجده دویست و بیست و هشتم از سجده دویست و بیست و هفتم
سجده دویست و بیست و نهم از سجده دویست و بیست و هشتم
سجده دویست و سیم از سجده دویست و بیست و نهم
سجده دویست و سی و یکم از سجده دویست و سیم
سجده دویست و سی و دوم از سجده دویست و سی و یکم
سجده دویست و سی و سوم از سجده دویست و سی و دوم
سجده دویست و سی و چهارم از سجده دویست و سی و سوم
سجده دویست و سی و پنجم از سجده دویست و سی و چهارم
سجده دویست و سی و ششم از سجده دویست و سی و پنجم
سجده دویست و سی و هفتم از سجده دویست و سی و ششم
سجده دویست و سی و هشتم از سجده دویست و سی و هفتم
سجده دویست و سی و نهم از سجده دویست و سی و هشتم
سجده دویست و چهلم از سجده دویست و سی و نهم
سجده دویست و چهل و یکم از سجده دویست و چهلم
سجده دویست و چهل و دوم از سجده دویست و چهل و یکم
سجده دویست و چهل و سوم از سجده دویست و چهل و دوم
سجده دویست و چهل و چهارم از سجده دویست و چهل و سوم
سجده دویست و چهل و پنجم از سجده دویست و چهل و چهارم
سجده دویست و چهل و ششم از سجده دویست و چهل و پنجم
سجده دویست و چهل و هفتم از سجده دویست و چهل و ششم
سجده دویست و چهل و هشتم از سجده دویست و چهل و هفتم
سجده دویست و چهل و نهم از سجده دویست و چهل و هشتم
سجده دویست و پنجاهم از سجده دویست و چهل و نهم
سجده دویست و پنجاه و یکم از سجده دویست و پنجاهم
سجده دویست و پنجاه و دوم از سجده دویست و پنجاه و یکم
سجده دویست و پنجاه و سوم از سجده دویست و پنجاه و دوم
سجده دویست و پنجاه و چهارم از سجده دویست و پنجاه و سوم
سجده دویست و پنجاه و پنجم از سجده دویست و پنجاه و چهارم
سجده دویست و پنجاه و ششم از سجده دویست و پنجاه و پنجم
سجده دویست و پنجاه و هفتم از سجده دویست و پنجاه و ششم
سجده دویست و پنجاه و هشتم از سجده دویست و پنجاه و هفتم
سجده دویست و پنجاه و نهم از سجده دویست و پنجاه و هشتم
سجده دویست و شصتم از سجده دویست و پنجاه و نهم
سجده دویست و شصت و یکم از سجده دویست و شصتم
سجده دویست و شصت و دوم از سجده دویست و شصت و یکم
سجده دویست و شصت و سوم از سجده دویست و شصت و دوم
سجده دویست و شصت و چهارم از سجده دویست و شصت و سوم
سجده دویست و شصت و پنجم از سجده دویست و شصت و چهارم
سجده دویست و شصت و ششم از سجده دویست و شصت و پنجم
سجده دویست و شصت و هفتم از سجده دویست و شصت و ششم
سجده دویست و شصت و هشتم از سجده دویست و شصت و هفتم
سجده دویست و شصت و نهم از سجده دویست و شصت و هشتم
سجده دویست و هفتادم از سجده دویست و شصت و نهم
سجده دویست و هفتاد و یکم از سجده دویست و هفتادم
سجده دویست و هفتاد و دوم از سجده دویست و هفتاد و یکم
سجده دویست و هفتاد و سوم از سجده دویست و هفتاد و دوم
سجده دویست و هفتاد و چهارم از سجده دویست و هفتاد و سوم
سجده دویست و هفتاد و پنجم از سجده دویست و هفتاد و چهارم
سجده دویست و هفتاد و ششم از سجده دویست و هفتاد و پنجم
سجده دویست و هفتاد و هفتم از سجده دویست و هفتاد و ششم
سجده دویست و هفتاد و هشتم از سجده دویست و هفتاد و هفتم
سجده دویست و هفتاد و نهم از سجده دویست و هفتاد و هشتم
سجده دویست و هشتادم از سجده دویست و هفتاد و نهم
سجده دویست و هشتاد و یکم از سجده دویست و هشتادم
سجده دویست و هشتاد و دوم از سجده دویست و هشتاد و یکم
سجده دویست و هشتاد و سوم از سجده دویست و هشتاد و دوم
سجده دویست و هشتاد و چهارم از سجده دویست و هشتاد و سوم
سجده دویست و هشتاد و پنجم از سجده دویست و هشتاد و چهارم
سجده دویست و هشتاد و ششم از سجده دویست و هشتاد و پنجم
سجده دویست و هشتاد و هفتم از سجده دویست و هشتاد و ششم
سجده دویست و هشتاد و هشتم از سجده دویست و هشتاد و هفتم
سجده دویست و هشتاد و نهم از سجده دویست و هشتاد و هشتم
سجده دویست و نودم از سجده دویست و هشتاد و نهم
سجده دویست و نود و یکم از سجده دویست و نودم
سجده دویست و نود و دوم از سجده دویست و نود و یکم
سجده دویست و نود و سوم از سجده دویست و نود و دوم
سجده دویست و نود و چهارم از سجده دویست و نود و سوم
سجده دویست و نود و پنجم از سجده دویست و نود و چهارم
سجده دویست و نود و ششم از سجده دویست و نود و پنجم
سجده دویست و نود و هفتم از سجده دویست و نود و ششم
سجده دویست و نود و هشتم از سجده دویست و نود و هفتم
سجده دویست و نود و نهم از سجده دویست و نود و هشتم
سجده سیصدم از سجده دویست و نود و نهم
سجده سیصد و یکم از سجده سیصدم
سجده سیصد و دوم از سجده سیصد و یکم
سجده سیصد و سوم از سجده سیصد و دوم
سجده سیصد و چهارم از سجده سیصد و سوم
سجده سیصد و پنجم از سجده سیصد و چهارم
سجده سیصد و ششم از سجده سیصد و پنجم
سجده سیصد و هفتم از سجده سیصد و ششم
سجده سیصد و هشتم از سجده سیصد و هفتم
سجده سیصد و نهم از سجده سیصد و هشتم
سجده سیصد و دهم از سجده سیصد و نهم
سجده سیصد و یازدهم از سجده سیصد و دهم
سجده سیصد و دوازدهم از سجده سیصد و یازدهم
سجده سیصد و سیزدهم از سجده سیصد و دوازدهم
سجده سیصد و چهاردهم از سجده سیصد و سیزدهم
سجده سیصد و پانزدهم از سجده سیصد و چهاردهم
سجده سیصد و شانزدهم از سجده سیصد و پانزدهم
سجده سیصد و هفدهم از سجده سیصد و شانزدهم
سجده سیصد و هیجدهم از سجده سیصد و هفدهم
سجده سیصد و نوزدهم از سجده سیصد و هیجدهم
سجده سیصد و بیستم از سجده سیصد و نوزدهم
سجده سیصد و بیست و یکم از سجده سیصد و بیستم
سجده سیصد و بیست و دوم از سجده سیصد و بیست و یکم
سجده سیصد و بیست و سوم از سجده سیصد و بیست و دوم
سجده سیصد و بیست و چهارم از سجده سیصد و بیست و سوم
سجده سیصد و بیست و پنجم از سجده سیصد و بیست و چهارم
سجده سیصد و بیست و ششم از سجده سیصد و بیست و پنجم
سجده سیصد و بیست و هفتم از سجده سیصد و بیست و ششم
سجده سیصد و بیست و هشتم از سجده سیصد و بیست و هفتم
سجده سیصد و بیست و نهم از سجده سیصد و بیست و هشتم
سجده سیصد و سیم از سجده سیصد و بیست و نهم
سجده سیصد و سی و یکم از سجده سیصد و سیم
سجده سیصد و سی و دوم از سجده سیصد و سی و یکم
سجده سیصد و سی و سوم از سجده سیصد و سی و دوم
سجده سیصد و سی و چهارم از سجده سیصد و سی و سوم
سجده سیصد و سی و پنجم از سجده سیصد و سی و چهارم
سجده سیصد و سی و ششم از سجده سیصد و سی و پنجم
سجده سیصد و سی و هفتم از سجده سیصد و سی و ششم
سجده سیصد و سی و هشتم از سجده سیصد و سی و هفتم
سجده سیصد و سی و نهم از سجده سیصد و سی و هشتم
سجده سیصد و چهلم از سجده سیصد و سی و نهم
سجده سیصد و چهل و یکم از سجده سیصد و چهلم
سجده سیصد و چهل و دوم از سجده سیصد و چهل و یکم
سجده سیصد و چهل و سوم از سجده سیصد و چهل و دوم
سجده سیصد و چهل و چهارم از سجده سیصد و چهل و سوم
سجده سیصد و چهل و پنجم از سجده سیصد و چهل و چهارم
سجده سیصد و چهل و ششم از سجده سیصد و چهل و پنجم
سجده سیصد و چهل و هفتم از سجده سیصد و چهل و ششم
سجده سیصد و چهل و هشتم از سجده سیصد و چهل و هفتم
سجده سیصد و چهل و نهم از سجده سیصد و چهل و هشتم
سجده سیصد و پنجاهم از سجده سیصد و چهل و نهم
سجده سیصد و پنجاه و یکم از سجده سیصد و پنجاهم
سجده سیصد و پنجاه و دوم از سجده سیصد و پنجاه و یکم
سجده سیصد و پنجاه و سوم از سجده سیصد و پنجاه و دوم
سجده سیصد و پنجاه و چهارم از سجده سیصد و پنجاه و سوم
سجده سیصد و پنجاه و پنجم از سجده سیصد و پنجاه و چهارم
سجده سیصد و پنجاه و ششم از سجده سیصد و پنجاه و پنجم
سجده سیصد و پنجاه و هفتم از سجده سیصد و پنجاه و ششم
سجده سیصد و پنجاه و هشتم از سجده سیصد و پنجاه و هفتم
سجده سیصد و پنجاه و نهم از سجده سیصد و پنجاه و هشتم
سجده سیصد و شصتم از سجده سیصد و پنجاه و نهم
سجده سیصد و شصت و یکم از سجده سیصد و شصتم
سجده سیصد و شصت و دوم از سجده سیصد و شصت و یکم
سجده سیصد و شصت و سوم از سجده سیصد و شصت و دوم
سجده سیصد و شصت و چهارم از سجده سیصد و شصت و سوم
سجده سیصد و شصت و پنجم از سجده سیصد و شصت و چهارم
سجده سیصد و شصت و ششم از سجده سیصد و شصت و پنجم
سجده سیصد و شصت و هفتم از سجده سیصد و شصت و ششم
سجده سیصد و شصت و هشتم از سجده سیصد و شصت و هفتم
سجده سیصد و شصت و نهم از سجده سیصد و شصت و هشتم
سجده سیصد و هفتادم از سجده سیصد و شصت و نهم
سجده سیصد و هفتاد و یکم از سجده سیصد و هفتادم
سجده سیصد و هفتاد و دوم از سجده سیصد و هفتاد و یکم
سجده سیصد و هفتاد و سوم از سجده سیصد و هفتاد و دوم
سجده سیصد و هفتاد و چهارم از سجده سیصد و هفتاد و سوم
سجده سیصد و هفتاد و پنجم از سجده سیصد و هفتاد و چهارم
سجده سیصد و هفتاد و ششم از سجده سیصد و هفتاد و پنجم
سجده سیصد و هفتاد و هفتم از سجده سیصد و هفتاد و ششم
سجده سیصد و هفتاد و هشتم از سجده سیصد و هفتاد و هفتم
سجده سیصد و هفتاد و نهم از سجده سیصد و هفتاد و هشتم
سجده سیصد و هشتادم از سجده سیصد و هفتاد و نهم
سجده سیصد و هشتاد و یکم از سجده سیصد و هشتادم
سجده سیصد و هشتاد و دوم از سجده سیصد و هشتاد و یکم
سجده سیصد و هشتاد و سوم از سجده سیصد و هشتاد و دوم
سجده سیصد و هشتاد و چهارم از سجده سیصد و هشتاد و سوم
سجده سیصد و هشتاد و پنجم از سجده سیصد و هشتاد و چهارم
سجده سیصد و هشتاد و ششم از سجده سیصد و هشتاد و پنجم
سجده سیصد و هشتاد و هفتم از سجده سیصد و هشتاد و ششم
سجده سیصد و هشتاد و هشتم از سجده سیصد و هشتاد و هفتم
سجده سیصد و هشتاد و نهم از سجده سیصد و هشتاد و هشتم
سجده سیصد و نودم از سجده سیصد و هشتاد و نهم
سجده سیصد و نود و یکم از سجده سیصد و نودم
سجده سیصد و نود و دوم از سجده سیصد و نود و یکم
سجده سیصد و نود و سوم از سجده سیصد و نود و دوم
سجده سیصد و نود و چهارم از سجده سیصد و نود و سوم
سجده سیصد و نود و پنجم از سجده سیصد و نود و چهارم
سجده سیصد و نود و ششم از سجده سیصد و نود و پنجم
سجده سیصد و نود و هفتم از سجده سیصد و نود و ششم
سجده سیصد و نود و هشتم از سجده سیصد و نود و هفتم
سجده سیصد و نود و نهم از سجده سیصد و نود و هشتم
سجده چهارصدم از سجده سیصد و نود و نهم

یارِ دوستند ای پنج بائی عِ پَ یِ هی انج خَیْ

یاران و دوستداران را و برادران مصافحه را و غریبان را خیر

کَ وِ عِ ال علی نبی ج خَیْ کَ وِ عِ گَتْ جُمَلِ

بکنید ال علی و نبی را خیر بکنید همه جماعت

ج خَیْ کَ وِ عِ یا علی دَکِ ظالِمِ کَنارَکِ پُرْ شَیْطان

را خیر بکنید یا علی محفوظ کن از ظالم و محفوظ از پُر شیطان

کَنارَکِ تَنْ کَنا جَنیکِ تُهْجی سا اِیناءِ ناءِ

و محفوظ کن از یک نیکه بحق تو معرفت بدارند

یا علی تُوْ نْ خَیْ کَ وِ عِ خَیْ ج دِ نی مَتِجِ سا ها جِ

یا علی تو خیر بکن برای خیر تفتیح را در درگاه

دَ رْ گاهْ مَیْنْ قَبُولْ کُنْ مَ وْ لا نا سا ها حَسَنْ علی

خدای برحق قبول کن مولانا شاه حسنعلی

تِ کَنا سُجُدْ دِ یُوْ سا سُجُدِ مَیْنْ هی عِ چُنُو

بعد از ان سجده بکنید و در سجده چنین بگویید

آ دِ یُوْ سُجُدْ الامَ رْ نا علی مُحَمَّدْ

اول سجده بکنید خدایا بیامرزد علی و محمد

گَتْ جُمَلِ جِ مُشْکِلْ اسان کَ یِ ۲ دِ یُوْ

مُشکل همه جماعت را اسان بکنید ثُم سجده

سُجُدِ الامَ رْ نا

سُجُدِ الامَ رْ نا صاحِبِ سَتْ جُوْ کا نگُو

بکنید خدایا بیامرزد خدایا گانکوں برحق را

قَبُولْ کُنْ سَ دِ یُوْ سُجُدِ الامَ رْ نا

قبول کن سوم سجده بکنید خدایا بیامرزد

صاحِبْ گُرْ پیرْ جُوْ بَوْلْ مَتِ کَ رِ عَ دِ یُوْ سُجُدْ

خدایا قول راه نما و پیغمبر را بشنید کن چهارم سجده بکنید

الامَ رْ نا صاحِبْ دا هی دَ نا گاهی عِ پَ دَ رْ بِجیاءِ

خدایا بیامرزد خدایا راهی ها را و درگاهی ها را گانه بران

دِ یُوْ اَ زْ نَصیبْ کَ رَ دِ یُوْ سُجُدْ تَ صاحِبْ

دیدار نصیب کن پنجم سجده بکنید خدایا

سَمیدِ یادْ کُوْ رِ جِ اَوْ لا زِ جِ کَلامْ مَیْنْ سَتْ دِ جِ

سیدها یکه اول یاد کورنه در کلام انها قوت بده

عَ دِ یُوْ سُجُدْ تَ صاحِبْ اَ پْ نا نی جِ بَنْدا رَ مَنْجِ بَرَکَتْ

ششم سجده بکنید خدایا در خزانه خوراکیها و آب برکت

دِ جِ ۷ دِ یُوْ سُجُدْ تَ صاحِبْ کَ رِ جِ اَنْ نا کَ رِ جِ

بده هفتم سجده بکنید خدایا قرض داران را ادا

لاءِ قَ رْ ضی اَنْ جُوْ کا زْ سا جِ تِ عِ ۸ دِ یُوْ سُجُدْ

کن و محتاجان را کارساز باش هشتم سجده بکنید

گانگو از جمله عبادات آن است و بسیار اهتمام بآن آن دارند

مراد از خانه خانه انامان است

یار کور لقب پیر صدرالدین است و از جمله پیغمبران است

ت صاحب دین جاد شمن دف کر ۹ دیو سجد

خدایا دشمن دین را دفع کن نهم سجده بکنند

ت صاحب دن رکان مین سرا ئیون خوشحالیون وادا ئیون

خدایا در خانه فرح و خوشحالی و بهار کی

کر ۱۰ آ دیو سجد ت صاحب راجاك راج دیع

کن دهم سجده بکنند خدایا سلطان را سلطنت بده

بر جاك سکه دیع ۱۱ آ دیو سجد ت صاحب گت جمل

در عیت را اسایش بده یازدهم سجده بکنند خدایا همه جماعت را

جیئون منگو دی یون مرادون حاصل کر ۱۲ دیو سجد

حاجت و مطلب دن نرا و مرادشان را حاصل کن دوازدهم سجده

صاحب بد یوان جا بند خلاص کر ۱۳ دیو

بکنند خدایا ایران قیدرا از قید خلاص کن سیزدهم سجده

سجد ت صاحب سیگو سوا دی کر بر گت تی ۱۴

بکنند خدایا بر خوبی سوار بشو و ظاهر شو چهاردهم

دیو سجد ت صاحب مشکل اسان کر خیر

سجده بکنند خدایا مشکل را اسان کن و خیر را

بد اکر دکی وت مهادن جا ۱۵ از از کنا

ظاهر کن و محفوظ دار از عذاب روز قیامت پانزدهم

دیو سجد

دیو سجد ت علی محمد گت جمل جی وینق

سجده بکنند علی و محمد تفرج و زارس همه جماعت را

قبول کر دیو کت پتانت جی ساز سنبا ن

قبول بکنند بدهید از انچه منفعت کرده و خورده حقی را

او چینو پاچینو دمری دام ساد سنکار مین یه جا

و انچه بذمه گرفته اگرچه یکپول و سدس پول باشد در سرکار بدهید

یاز الامر یا من لا علی منگو دیون مرادون حاصل

یاز در خدا بیامرزد مولا علی مطلب ها دل را و مرادها را حاصل

کنیا یوغ غریب میرزا لتبی کدب خیین

بکناد بعد ازان تیغ غریب میرزا را گرداننده نیت

نیت دعا دی نی کلمن پرج مدت علی

دعا خیر کرده این کلمه را بگویند مدد علی

سفایت رسول اتائت خدا حضرت قبول پیر

و شفاعت رسول و اطاعت خدا حضرت قبول پیر

سنگون نور نی فریاد پیر شمس جوت نی فریاد

سنگور نور را فریاد پیر شمس جوت را فریاد

پیر علی اکبر پنگ نی فریاد پیر علی اصغر

پیر علی اکبر پنگ را فریاد پیر علی اصغر

بغرض اقاخان را
و انچه بذمه گرفته
که باو بدهید

بغرض تیغ
بکوه غریب
میرزا

بیگ نی فریاد پیر من ما محمد باقر نی فریاد

بیگ را فریاد پیر میرزا محمد باقر را فریاد

پیر سلامت ما نا سلامت نی فریاد پیر اغا

پیر سلامت مادر سلامت را فریاد پیر اغا

شاها حسنعلی پیر اغا علیشاها نی فریاد

شاه حسنعلی پیر اغا علیشاه را فریاد

این کلم کلمه پاک اشهد ان لا الا الله

این کلمه کلمه پاک اشهد ان لا اله الا الله

اشهد ان محمد رسول الله اشهد ان امیر

اشهد ان محمد رسول الله اشهد ان امیر

المومنین علی صحی الله هی جند اقائم پائیا

المومنین علی الیه هذا الیه زنده است موجود یافته ام

الله جود یدار محمد جی سفائت سفائت

دیدار خدا و شفاعت محمد بسبب شفاعت

محمد سنو مومن بهست لهوند اونا پوما

محمد هر مؤمن بهشت را میابد ناقص را و کامل را

اسونتا اونا پارکری یا شاها حسنعلی

امیدوار را خلاصی و رهائی بده ای شاه حسنعلی

المرن

المرن موت حق دعا تمام شد

مرگ موت حق است دعا تمام شد

لکشنگ الادین غلامحسین جایا علی وانج جا

نویسنده الادین پسر غلام حسین از طرف او یا علی بخوانید

سوبت ۱۹۳۶ جاسراون تاریخ ۱۱ لکشنگ بابول غلام

سنه ۱۹۳۶ تاریخ هفتم ماه سراون نویسنده بابول پسر غلام

حسین جا سلام وانج جا خانه اوادان

حسین از طرف او سلام بخوانید خانه ابادان

بندهٔ درگاه غلامحسین جا جیانی اجا

بندهٔ درگاه غلامحسین پیر ما را از طرف او یاد کرده

یا علی مدت وانج جا جا ذکر پیر سلامت جو نوکر

یا علی بدهد بخوانید نوکر خاص پیر سلامت است

خاص هر مومن یک واجب اهت پنڈج فرزدک

هر مومن را واجب است که فرزند خود را

حقیقت جو رست سپکاهج اخرت مین پنڈ جو جوتک

راه حقیقت یاد بدهد نادر آخرت سبب نجات خود یک

تی عین مائیتر جو کورو اوجاد جی پین گناهان

و اباء و اجداد و والدین و نسل خود را از گناه پاک کند چنانچه پیر در گناهان

این کلام علیشاه است که بعد از این جا نامه نگاری و از جمله

این تاریخ نهم ماه مطابق ۱۲۹۶ هجری

این تاریخ نهم ماه مطابق ۱۲۹۶ با هفدهم ماه رمضان المبارک

میں فرمائی اہوت دن دن تنو پر پوا ز جینا کوز

فرموده است که خون بجال خوش بجال آنکسیکه در تنش

ماہ ایک ستی ستی تار اہ انی در دن پھلاج شکوڑن وچن

یک مؤمن با تمام تن تار از او درون و پهلاج که این سه نور در

تر رهنا یہ سوجد اونی ست پنتہ پور سروع تک پد می

اطاعت تکوڑ ثابت قدم بوده تامل نمایند و آنرا براه است خوب عمل نموده

ک پوتا تک پا تو ک گور چ فرزدک دعا تا خیز

که بدرجه بلند رسیدند حال برای خودمان لازم است و فرزند خود را

خیز یعات یعنی حق واجبات منج مستقیم رونون

دعا و خیرات یعنی در حق و واجبات مستقیم ما نزدیک را

سکا ہ چ ت عاقبت سوذ ہ یا علی

باد بدهیم که عاقبت بخیر شویم یا علی

تم الکتاب کتبه لنفسه محمد بن صادق الحسینی الطباطبائی

فی بلدة سامراء صلی الله علی الائمة المدفونین فیها

وعلی السیدتین الطاهرتین الرقدتین بجوارهما فی یوم الاثنین

۸ شهر رجب المرجب ۱۳۰۴

در ایمان کامل باین مذهب و دانستن و همچنین درود و پهلاج چ مرد کامل الایمان بعقاید در این مذهب

خاتمه ایست در آنچه متعلق است به لقب اقاقان و اجداد آن که

مدعی اند انکه بحضرت امیرالمؤمنین منتهی میشود پس میگوئیم و ما آنچه از

موثقین و علماء انساب در خصوص نسبشان تحقیق نموده در این اوراق

نقل میکنیم تا صاحبان بصیرت بعد از اطلاع بآن یا باخبار ما اتفاق نموده

بتکلیف خود عمل نمایند انشاء الله یا خود بکتب تواریخ و انساب رجوع نموده و تکلیف

حال آن نمایند البته تواند و میل دارد این باب نخواهند جایز دانست

چرا آن نمایند باین واسطه هر ساله بلوک روسیه از حقوق الله چرا میگیرند

و میگویند ما در چه مورد صرف میکنیم بنابراین از این جهته بر احدی

مخفی نیست پس میگوئیم آنچه از کتب انساب و تواریخ مستفاد میشود

این است که این لقب ناصر و خویشان در کتاب خود مرقوم داشته

و بآن وسائط مدعی انتساب مزبور شده از وجوه عدیده باطل است

وجه اول آنکه ایشان ادعای انتساب بحضرت صادق

میکنند از جهة اسمعیل و آن بزرگوار در زمان پدر عالیمقدار

خود راه جنان بهمه در کتب اخبار و تواریخ ذکر شده و

اسمعیل مزبور صاحب اولاد ذکور بوده و علماء رجال و محققین

انساب که بنیان بر ضبط اسامی و شرح حالات کافه منتسبین

بائمه اطهار علیهم السلام نهاده اند او را و ذکری نموده اند و فلان

فلان پسر اسمعیل است با اینکه ما بینیم احوال کافه صنوف سادات را
از بنی العباس و بنی جعفر و بنی عقیل و غیرایشان از اجداد
عبد المطلب مفصلا مرقوم داشته ایم بلکه جناب فخر الفضلاء
والمحققین قاضی نورالله شوشتری انارالله برهانه در کتاب
مجالس المؤمنین مینویسد که در بعضی از تواریخ مسطور است
که اسماعیل را پسری بوده محمد نام و او را هاشمی و در بعضی
مورخ ذکر نموده نامی از صفحات حالش دستگاه نشود
میتوان اعتماد بقول او کرد یا نه در تاریخ زبدة الاخبار
مینویسد اسمعیل بن جعفر قبل از پدر رخت وفات
بافت و اولاد محمد اولاد نکذائت و این محمد در بغداد
بالولد فوت شد وجه دویم آنکه ایشان در عراق
چنانکه در سلسله النسب نامه ذکر کرده ایم و یکی از
احفاد ایشان عبدالله ملقب بالمهدی است الی آخره
در سلسله حسنی علی عبیدالله مینویسند ولی اولاد حسن را که ذکر میکنند مثل قاضی
علی و منصور علی و معز که مرقوم نموده و عزیز و حاکم علی و ظاهر حسن و مستنصر با بره
و مستعلی بالله مینویسند معلوم میشود که حسن عبدالله است و اول خلفای مصر است
و این محمد را با کافه اولادش از ملوک مصر اگر چه مدعی بوده که از اولاد

اسمعیل

اسمعیل بن امام جعفر صادق ع است ولی مورخین علماء و محققین علمای انساب
از زمان خودشان الی زمانهای قریب در فسادشان کرده اند و خلافات عدیده در
نسب محمد ذکر میکنند اسمعیل ابی الفداء که از موثقین مورخین است در
تاریخ خود مینویسد که علمای انساب بقطع نسب محمد حکم کرده اند جز در اسمعیلیه
که قائلند بامامت اسمعیل و در تاریخ زبدة الاخبار مینویسد و علاوه
بر اسمعیلیه و طبقه اول اسمعیلیان مغرب و آنها چهارده نفر بوده اند
و مدت سلطنت آنها در مغرب زمین و افریقیه و مصر و صدو شصت و
هشت سال بوده و همه آنها اعتقاد حلول روح الهی در بدن عنصری ائمه
و سلاطین و علماء و عوام دارند و محرمات را حلال میدانند و اول
اسمعیلیان مغرب محمد ملقب بمهدی است و این محمد خود را از
اولاد اسمعیل بن جعفر صادق ع میگفت و نسب خود را باین طریق
میرساند که او محمد بن عبدالله بن قاسم بن احمد بن محمد بن
اسمعیل بن جعفر الصادق ع بود و دعوی امامت نمود در سنه ۲۹۹ هجری صد
و نود و نه هجری در مغرب خروج کرد و بر جمیع مملکت افریقیه مستولی شد
امّا علماء انساب این دعوی او را تکذیب نموده اند ابو نصر مقتدای
همه نسابان است بدلتور دیگر علماء انساب این چنین ادعا کرده و سایر
شیعه متقدمین نیز منکر نسب او بوده و علماء نسب او در حقیقت کار او

کار او اختلاف است نسابه مغرب گویند که از اولاد عبدالله بن سالم بصری است
و پدر او در بصره با نوائی بوده و نسابه عراق گویند که او از نسل عبدالله بن میمون
قداح رافضی اهوازی است و در تاریخ ابی الفدا مسطور است که نام جد محمد
سلمیه قریه ایست از شام — سعید بن الحسین بعد از این حسین وارد سلمیه شد روزی در حضور او
وصف زنی را نمود که از شخص بعید احوال بعد در سلمیه دیده بود
فوت شده بعد حسین آن زن را در حبالهٔ نکاح خود در آورد و آن
زن را پس از مدتی بعد از مرد بعول خدا و حسین را چون اولاد بطن آن
پدر ابسیار خوب میدانست و در تربیت آنها کوشیده و تا درجهٔ
کاملی نمود ایشان را دعوت را باو آموخت و اموال و علامات دعوت را
باو تسلیم نمود و بعد از موت حسین مزبور داعیان اسمعیلیه بسمعیلیه
باسم او دعوت نمودند و بالجمله اجلاء علماء تاریخ و انساب بنی
مهدی را منکر نبوده و این مطلب مستفیض و مشهور است بین انام الا
حسن آنکه در روضة الصفا و تاریخ ابن العبری شامی و ابن خلکان و ابن
خلدون و ابن ابی طی و غیر این ها نوشته اند در زمان قادر بالله
از خلفاء عباسیه در نسب مهدی خلاف نموده و محضر نوشته سادات
و قضات دار الخلافه بر او حد زده و از جمله ایشان ابو یعلی
مفید و سید مرتضی علم الهدی و سید رضی و ابو العباس ابیوردی

و ابو حامد

و ابو حامد اسفرائینی و ابو الفضل بن طوسی و ابو جعفر نسفی حال باید خود شخص
جاده انصاف پیمود اگر از ملاحظه کلمات قوم بعضی متزلزل اثر
کند والا من اعتبار در این امر ندارم و وجه یقین این است که اگر ما قبول
کنیم که اسمعیل را فرزند نبوده و مهدی این همه کتکوها در نسبش بعد
از اولاد اسمعیل است باز میگوئیم که نسب حضرات آقایان بمهدی
متصل نمیشود بعد از مهدی هم منقطع شده است و قبل از بیان این مطلب
مقدمه بعرض برادران ایمانی رسانیده به بیان دلیل میپردازیم و آن
مقدمه این است که خلفاء مصر که مدعی انتساب بامیر المؤمنین ع
بوده در مصر و افریقیه سلطنت نموده چهارده نفر بوده و همه ایشان
شیعه اسمعیلی بوده و داعیان خلافت کرده و در مصر و اطراف آن در
کمال استقلال سلطنت کرده و داعیان ایشان در اطراف
عالم ترویج مذهب اسمعیلیه اشتغال داشتند و اول ایشان
مهدی عبیدالله است و بعد از او پسرش القائم بامر الله و بعد از قائم
پسرش منصور بالله و بعد از منصور پسرش المعز لدین الله و بعد از
معز پسرش العزیز بالله و بعد از عزیز پسرش الحاکم بالله و بعد
از حاکم پسرش الظاهر لدین الله و بعد از ظاهر پسرش المستنصر بالله
و این مستنصر را دو پسر بود یکی بزرگتر که اسمش نزار ملقب

بمصطفی لدین الله و دیگری احمد ملقب بمستعلی لدین الله و مستنصر اول
پدر بزرگ خسرو نزار را بعهد و خلیفه خود کرد و بعد از چند گاهی از
او رنجیده وصیت خود که نزار پسر مهین این کار نکرد و داد خلافت
و ولایت عهد را به پسر کوچک احمد مستعلی تفویض نمود و مستنصر در سنه
و پنجاه سال چهار صد و هشتاد و هفت وفات یافت و بعد از او همه
مردم با مستعلی بیعت کردند مگر نزار و چند نفر دیگر و از این جا
اسمعلیه بدو فرقه شدند فرقه اولی مستعلیه و آنان اند که
که بنص اخیر مستنصر اعتماد و بخلافت مستعلی راکز نهاده و
اطاعت او و اولادش را تا آخر خلفای مصر به فرض ذمه خود
دانسته و دانسته و از این طایفه در اطراف یمن و هند و شام
در این زمان بسیار نه و ایشان بطریقه شیعه اسمعلیه خوب
سلوک مینمایند و علماء و کتب اعتقادیه و عملیه ایشان مانند بقیه
مذاهب اسلامیه و فرقه ثانیه نزاریه و آنان اند که
که بنص اول مستنصر اعتماد کرده و نزار را بخلافت نگزیدند
و این نزار دارای سلطنت و ریاستی نبود لکن از برای او و اعقاب
و مریدان چندان بقعه که شیر طریقه اش را مینمودند و در دعوا
بخلافت او دعوت میکردند خسرو نزار چون طاقت قرار

نزار و نفی او
مستنصر اسمعیلیه فرقه
بقعه

در مصر

در مصر ندانست فرار با سکندریه رفت و نفر الدوله افتکین که حاکم اسکندریه
بود از طرف مستعلی در توقیر شی کوشیده خسرو نزار معاهده کرد با افتکین
که اگر خلیفه شود تو را وزیر خود نزار میدهم لهذا افتکین فرمان
باحضار امر آهور سالار اسکندریه داده و مجلس آراسته خسرو و در آن
مجلس خلع مستعلی نموده و بیعت با نزار کرده و او را ملقب به المصطفی
لدین الله کردانیدند چون این خبر بگوش زود مستعلی رسید فرمان بحرب
افتکین داد و لشکر عظیم بسرداری امیر افضل روانه اسکندریه
نمود بعد از جزئیات بسیار امیر مزبور فتح اسکندریه کرده نزار
و افتکین را مقید ساخته روانه مصر نمود در ریاض الجنان
مسطور است که بعد از دو سه عصر هر دو را بقتل رسانیدند و در
روضة الاخبار مینویسد که مستعلی برادر خود نزار را با چهار پسر
صغیر شی در حبس انداخت و هر سه تن در زندان جان دادند
و نزاریان را کار سلطنت بالمره از دست رفت لکن دعات
و فدائیان ایشان در اطراف عالم بنشر طریقه نزاریه و فک
دام معاندین شی کمال مجاهدت میبورزیدند و از جمله دعات
ایشان حسن صباح معروف است که بالاخره اسمعیلیه
او را سیدنا مینویسند و او چون اعتقاد با مامت نزار

نزار دانست انکار خلافت مستعلی نخوه ناس را بخلافت نزار دعوت
میکرد و بعد از صدمات بسیار از قرقه مستعلیه از مصر بیرون رفت
پس از مدتی بقلعه الموت رسیده انجا رحل اقامت انداخت
و کمال زهد و تقوی و دینداری و تقدس میکرد اهل انديار
بقول او فریفته شده دعوت او را پذیرفتند در ۵۱۸ رجب
سنه بر قلعه الموت و دیگر قلاع طارستان و قهستان و بعضی
مستولی شده سلطنت نخوه و چون سلطان سنجر سلجوقی از امر
خصومت او در گذشت به تفصیل در تواریخ مسطور است
کار او فروغی تمام گرفت و تصانیف بسیار داشت و معانی
اصول و فروع محمد بن اسماعیل مدت بیست و پنج سال
در آن ولا سلطنت نخوه آفر الامر بقدرت قادر قیوم
الارواح طریق موعظه خویش را پیمود و قبل از در گذشتن
خویش کیا بزرگ نام بعو بار برادر که در قلعه لامسر از طرف
او حاکم بود بالموت دعوت نخوه و قبال را بجای خلافت را
نصب نمود قائمش گردانیده و منصب وزارت و تربیت
امور را بدیدار علی مفوض داشت و باین وصیت نخوه
که باتفاق و صوابدید امیر الجیش حسن قهرانی به تنسیق و تنظیم

حمام

حمام برا بامتعول نوشته و کیا بزرگ مدت بیست و چهار سال بدین منوال
سلطنت نخوه در گذشت و بعد از او نوبت سلطنت و مملکت داری
نامزد اولاد و احفادش شده و عدد اولاد کیا بزرگ که بسلطنت
رسیده شش نفر بعو نه اول محمد بن کیا بزرگ و حسن بن
محمد بن کیا بزرگ که معروف است بعلی ذکره السلام سیوم محمد بن
حسن بن محمد چهارم خواجه جلال الدین حسن بن محمد بن حسن
و مشهور است بنو مسلمان پنجم علاء الدین محمد بن جلال
الدین بن حسن ششم رکن الدین خورشاه بن علاء الدین
محمد و انقراضی دولت صباحیان در زمان همین رکن
الدین شده و او را تاتاریان بامر هلاکو خان در کنار رحف
جیحون و شط جیحش بشتند و انچه از اولاد و احفاد و اقارب
بلکه انچه از نسل کیا بزرگ بعو طعمه تیغ ابدارش نخوه حتی
انکه هلاکو خان مامور بعد از منکو قاان که کافه ملاحده را
از ریش و مروش قطع نسل نماید لذا اطفال جدوا جتهاد در
قتل رجال و ذبح اطفال ایشان نخوه حتی زنان ایشان را بالتمام
تکه در پرده و شصت از معتمدان خود را بقزوین و اهلش کمال عداوت
با ملاحده داشتند فرستاد که قوم و عشیره و اقارب رکن الدین را

خواجه جلال الدین حسن در
زمان سلطنت جعفر از طرفه اباغا
و اسلافش سلطنه ملاحده بود
نبیره اش علاء الدین محمد
منصب و صفای اعتقاد
خود را بدار الخلافه
رکاب اعلی عرض
و صدق ارباب صحت
عقیده او کواهی
داده و اند
سلطان خراسان
نسب معروف
بیرس علاء الدین بطرفه
ملاحده بود همچنین
پدرش رکن الدین
خورشاه که آخرین
ملوک ایشان

رکن الدین را در آن حدود ساکن نبوده بالتمام بقتل آورده و
همچنین از منکوقاآن حکم صادر شد برداشتن فرمان
که بضبط امور قشتمان مشغول بوده شیخ بر ملاحده کذارد
دوازده هزار تومان از این اکثار را طعمه شیخ ابدال نموده و مابقی
دیگر بلاد دیگر نامزد شد نه کمه هر کدام از این طایفه با مستخلصین
شان یافته بر سر نانوخا نشسته کردن زده و بعد از این قضیه
اثری از اولادهای علی ذکره السلام در رکن الدین خورشاه نماند
چنانچه در تواریخ مسطور است بعد از آنکه این مقدمه را انتاخت
پس میکوئیم حاصل وجه سیوم آنست که جناب آقا در لب
نامه خود مرقوم داشته که یکی از اجداد شان نزار بن مستنصر است
و از نزار اولاد را چنین ذکر کرده باین ترتیب اول
هادی دوم مهتدی سوم قاسم علی چهارم علی ذکر نیا سلام
بعد از آن اولاد علی ذکره السلام را بیان کرده نا رکن الدین
خورشاه و نا در مقدمه بیان کردیم و علی ذکره السلام پیر
محمد بن کیا بزرگ امید واراست و چهارم ملوک صباحیه
است و مؤسس طریقه ملاحده است دو دلیل بر اینکه علی
ذکره السلام پیر محمد بن کیا بزرگ است و از اولاد نزار

بیت اینکه او در زمان حیات پدر خود چون بحد بلوغ و سن رشد
رسید هوس تحصیل علوم و کثرت اقوال بر سر رش افتاد و بعد از
اندک زمانی معلومات خود را با تلبیسات شیطانی بعبارتی مزخرف
در حیطه عبارت در آورد عوام الناس را در صفات الموت
و دعوا بر بعضه چنین اعتقاد کردند که امام موعود یکه حسن صباح
وعده ظهورش را داده همین حسن ملقب بعلی ذکره السلام
است یا مانند ما عقاید فاسده المومنیان درباره او سمت
طغیان پذیرفته متابعت و مطاوعت او را بر و جان لازم
دانستند و آن عاصی بیشرم روزگار چون زمانه را طوع اختیار
خود دید در خیالش خطور نمود که این دعوت با سر دیگران
تا کی و ذکر فضائل اغیار تا چند بهتر آنست که ادعای امامت را
الآن با سر خود کرده که تا بعد از وفات پدر این نخل بدین مثمر
ثمر ابد گذارد و نزد مریدان خود گاهی منعرفه از این
دعوی مفهوم چون از این مطاوعت نامه بظهور رسیده
و منکر در قتالش ندیده دعوی مزبور را جهارا گوش زد
خلقان این عصر کرد تا آنکه این مطلب بگوش پدرش محمد بن
کیا بزرگ رسیده با حضار خلق فرمان داده بر ناخلفش

انظار ربیع نعمه و در آن انجمن گفت که این حسن پسر من است و من امام
نیستم و پسر منهم امام نیست بلکه من داعی از دعات حضرتم و هر کرا
داعیه خلاف این باشد کافر و بیدین است و چهل و پنجاه
نفر از کسانیکه با مامت حسن اعتقاد کرده بودند بقتل آورد
و چهل و پنجاه نفر از ایشان را از قلعه بیرون کرد و حسن از
تتبعه این مقاله پریشان و از فقوبت پدر ترسان شده
اظهار عقاید آبا و جد خود نمود و ظاهرا در طعن و لعن اصحاب
این اعتقاد چنان کوشید که باندک مطلب از ضمیر پدر زایل شد
و بعد از مردن پدر چنان پرده ایمان را دریده که باندک
زمانی در روز بیفدهم شهر رمضان پای قلعه الموت را جمع
عام ساخته و منبر بر او در چهار رکن او چهار علم ملون بچهار
لون که عبارتست از سرخ و سفید و زرد و سبز نصب نموده
بعد از صعود بر منبر بجمع حاضران چنان رسانید که امام
سلف تکلیف شرعیه را از شما ساقط کرد و محرمات را احلال نمود
هر چه خواهید کرده باشید و خطبه بدان عبارت انشا نموده از
منبر فرود آمد و ماذونها حاضر کرده مردم را امر باخطار نمود
و گفت که امروز عید قیام است مردم همه افطار نموده امروز را

بانواع ملاهی و مناهی مشغول شدند و قصیده که در خصوص امروز
گفته شده این شعر از اوست. بردانت عمل شرع بنهاید ایزدی
مخدوم اوزکار علی ذکره السلام الی آخر. حاصل جناب آقای یکی از احفاد
خود را علی ذکره السلام نوشته و ما معلوم کردیم که او پسر محمد بن
کیا بزرگ است و جماعتی از ملاحده اعتراف نموده اند که علی
ذکره السلام بحسب ظاهر پسر محمد است لکن میگویند که سید نا
یعنی حسن صباح چون از مصر بالموت آمد طفل صغیر را از
نزار بهمراه آورده بود و آن طفل را هادی نام نهاده و در
تربیتش میکوشید چون مدتی نزدیک شد و هنوز هادی
طفل بود او را بکیا بزرگ خلیفه خود قرار داده بود چون
چون هادی بحد بلوغ و رشد رسیده روزی بتلقین و تعلیم پدر
غلبه کرده زوجه کیا بزرگ را طلبیده و بعضی نوشته اند که زوجه
محمد بن کیا بزرگ را طلبیده با او وطی کرد زیرا که بزعم آنها
جمیع محرمات شرعیه بر امام حلال است و او را میرسد هر چه
خواهد بکند زوجه کیا بزرگ محلل حمل بردانت بعد از
ولادتی پسری آورد و او را حسن نام نهاد ملقب بعلی ذکره
السلام و در این اثنا هادی مرده بود و ما میگوئیم از آنجه

از آنچه در مقدمه بیان شد کذب این کلام معلوم میشود
اگرچه از اطوار این علی ذکره السلام استشمام رائحه صدق
میتوان کرد و اگر خرافات احرار در صحت این قول دارند
ما حرفی نداریم و بعضی از علامده وجهی دیگر بیان کرده اند
از برای اتصال علی ذکره السلام به نزار و آنوجه آنستکه
ابوالحسن صعیدی طفل هادی نام را از نزار در مصر بدست
آورده و آن طفل را بالموت رسانیده تسلیم حسن صباح
نموده و این مطلب سوای ابوالحسن و سید ناکس نوانسته
و ایشان هم بکس نگفته اند و هادی چون به حد بلوغ رسیده
تزویج اختیار نموده و از قضایای اتفاقیه روزیکه برای
محمد بن کیا بزرگ پسری تولد شده بعد برای هادی نیز
پسر تولد شده زنی طفل هادی را در چادر پیچیده بخانه
حرم مزبور آورده در جای طفل محمد گذاشته و طفل محمد را
برده بجای طفل هادی نهاده که پسر هادی در خانه
محمد پرورش یافته و این پسر همان علی ذکره السلام است
که بعد از فوت محمد بر سریر سلطنت استقرار یافته و از این
جهة است که علی ذکره السلام خود را از اولاد نزار قرار داده

ولکن

ولکن این کلام خود شهادت بر کذب خود میدهد و این کونه
مزخرفات نسب ثابت نمیکند و جهة چهارم آنستکه سلسله
نسبشان بعد از علی ذکره السلام هم منقطع شده و دست
توضیحش این است که ما در مقدمه وجه سیم بیان کردیم
که هلاکوخان رکن الدین خورشاه را مقطوع النسل نمود
و بر اولاد او عقیم باقی نماند چنانچه در تواریخ ثبت است
بلکه نوشته اند و تمام اولاد کیا بزرگ مقطوع النسل شدند
تعجب دارم از جنابعالی که چگونه باین لفت ناپوسنه
و باین حبل گسسته متوسل باذناب سلالات قریش شده
با انکه ممکن نبود ایشان را که لب نامه بر این خود حبل
نمانند که این همه مکذب تفصیلی در کتب تواریخ
و انساب نوشته باشند الحمد لله و توفیقات
شامل این احقر شده که تا کشف غوائل و حجب ظلمات را
از وجوه این باطلیکه سالها در نسطاء اهل حق بسته لیس
و تلبیس بصورت حق جلوه کرده بعد عموم اشغل التفاته
التوفیق فانه خیر رفیق بتحریر آنچه در ۲۱ شهر جمادی الاولی
سنه ۱۳۰۰ فی تمبکس

فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين

در
ایام میمنت فرجام
رساله شریفه دعجالة منیفه در جواب بعضی
از شبهات باده صاحب رساله سیف صارم المسمی به

دفع المفاسد

از مولفات
قدوة الاطیاب نخبة الطلاب المؤید من الباری جناب السید علی نقی
الحائری بن عالیجناب تقدس القاب توزع مآب
سلالة السادة الاطیاب المهذب الصفی
جناب المیرزا محمد علی الرضوی
الشهیر بنکوشتوین بغرض افاضات
ومومنین

در مطبع محمدی واقع ببندر بمبئی مرتبی جناب حاجی صوفی صاحب طبع پذیرفت ١٣٠٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عالم الغيب والشهادة وجعل السيادة افضل
النجابت والسعادة والصلوة على محمد واله اشرف السادة
وخير القادة اما بعد درين زمان ميمنت اقران رساله در
باب سيادت بعضي از سادات شهر كشمير جنت نظير مسمى بالسيف الصارم
مؤلفه جناب مستطاب سلالة الاطياب الحبر الزكي اللوذعي الالمعي الحاج
السيد محمد باقر الكشميري الكابلي المدعو بباقر شاه دام علاه ديدم وبعض مقامات
او را از دروغ صريح مملو ومشحون وبافتراء واتهام مقرون يافتم لهذا باوجود
تلاطم امواج فتن وتهاجم افواج محن در مقام جواب برخي از كلمات ناصواب
آن فضائل مآب برآمدم ورعايت ايجاز واختصار مرعي داشتم ودفع المغالطة

نامیدم وعلى الله التكلان وهو المستعان قال الفاضل الماهر جناب
الحاج السيد محمد باقر سلمه الله الباهر في السيف الصارم ودرين زمان كه
اطفال ولايت كشمير هم يا دميد هند محمد علي نام برادر حقيقي رسول حيو پسر آخوند قاسم حيو
صاحب خوشنويس ساكن چڈي بل در معمورهٔ بمبئي ادعاي سيادت كرد هر چند
پدر و برادرش نوشتند كه ما سيد نيستيم چرا چنين حركت ناشايسته از تو صادر شود
آصلاب ما را در زلد ميشناسند كه سيد نيستيم چون تواند بود كه سيد شويم محمد علي مذكور
پدر و برادر خود را بجبر راضي ساخت كه سيد باشند در بمبئي اين واقعه مشهور بود و
كسانيكه از مردم كشمير او را مي شناختند با او معاشرت ومجالست نداشتند عجب
اينست كه اول تا زماني بمحمد علي مشهور بود وبعد آيا بچه خيال دعواي سيادت نمود
انتهى عين عبارته اقول عبارات مذكوره من اولها الى آخرها ممدوح ومطروح
ومتروك ومخدوش است بچند وجه اولاً آنكه فرموديد ودرين زمان كه اطفال ولايت
كشمير هم يا دميد هند وحالانكه اين كلام خرافت نظام كلايست نامربوط چه مقيد تقييد
اينزمان نموديد واز كتب معتبرهٔ لغات وقوانين ظاهر ميگردد كه لفظ اين در فارسي از جمله
اسماء اشاره است بتقريب پس از فحواء اين كلام معلوم ومفهوم شد كه اطفال زمانهٔ
سابق بآباء واجداد جناب معدن الفواضل چنين كلمات لاطائل يا دنميداد ند بلي محض
اطفال اينزمان بجناب عمدة الاقران يا دميد هند وجناب الاكرام متابعت وپيروي
آنها خزانهٔ غيبت اند وتقليد وتقليد وتا آنكه اطفال صفحهٔ قرطاس را چون نامهٔ اعمال خويش

سیاه نمودید باوجودیکه طفل ابجد خوان هم میداند که در شریعت غرای محمدی و ملت بیضای
احمدی قول اطفال مناطی ندارد بلکه گذشته ازین قول بعض کبار هم که از اهل خبره نباشند
بل قول اهل خبره هم که از عدول و ثقات نباشند از پایهٔ اعتبار و درجهٔ اعتماد ساقط است
چه جای اطفال سبحان الله مقوله جناب شما تماشا کردنیست که چون دلیلی بر کلام
خویش نداشتید ناچار دست بدامن اطفال زدید و تمسک بگفتار آنها جستید و
دیده و دانسته فضیلت خود را بباد فنا چون هباءً منثورًا دادید که باشال همین
هوآت و طامات لب کشودید راست گفته اند صاحب الغرض اعمی و لو کان
بصیرًا قوله محمد علی نام اقول از فقرهٔ مزبوربوی بغض و عناد و ظاهر است زیرا که
اسم والد ماجدم همچنانکه در انصار و امصار معروف و مشهور و در آینهٔ خاص و عام مذکور است
نبردید حتی نادرهٔ حسدت بجائی کشیده که از اظهار کمال ظاهریش نیز کمیت آن در افواه
عالم مذکور بل از بر زبندتا خاک عرب و عجم مشهور است اغماض نمودید چه خوش گفته در همچو مقام
سعدی شیرازی ؎ حسود لعین را همان لحظه سوخت ؎ که بر کس واضح و روشن است که والد ماجدم
قوله در مسموعه بسبق ادعای سیادت کرده اقول بر همه کس واضح و روشن است که والد ماجدم
در عتبات عالیات ابراز سیادت خود نموده نه در مسموعه بسبق و تفصیل و تشریح این مقال
و تبیین و توضیح این اجمال بدیهی است که والد ماجدم در عنفوان جوانی از کشمیر نهضت بعضی جات
هند محض باشتیاق حصول زیارات عتبات عرش درجات فرموده و در اندک مدتی موفق
بنیل مقصود بتوفیق حضرت معبود گردیده و بشرف استلام بوسی مشاهد شریفه و مراقد منیفه

اجداد طاهرین خود مشرف گشته بل مدت ده سال تقریبًا در اصفهات مینو نشان مجاورت نموده دور
همانجا اظهار و ابراز سیادت خود کرده و جمعی از اهل بلدش که مجاور آنجا بودند بمحض علم التقوی
حضرت مقدس نجفی جناب الشیخ مرتضی الانصاری رحمه الله الباری و عالم ربانی فقیه صمدانی جناب
الشیخ زین العابدین المازندرانی دام ظله العالی علی رؤس الاعالی و الادانی ادای شهادت
نمودند و ایشان شجرهٔ مبارکه آنجناب را از دستخط و مهر شریف خود شان مزین فرمودند بعد ازان مشهد
اقدس رضویه علیه آلاف التحیه رفته پس از حصول شرف زیارت جد امجدش به بندر مسموره بمبئی آمده بقصد
رحل اقامت انداخته در آنجا هم کسانیکه از لحظ اش مطلع بودند وسیلهٔ خود شان از شائبهٔ کینه منزه
میداشتند در حضور جناب العلم العلامة و المحقق المدقق الفهامة الفقیه المؤید و السید المسدد استادی
السید محمد الموسوی التستری ادام الله تحقی صاحب الغری ادای شهادت نموده و جناب ایشان
هم دستخط فرمودند پس از انقضای چند سال زبدة الکتاب محمد جواد کشمیری ملقب به پنزو یعنی میمون
بمؤدای مثل مشهور ع بود هم پیشه با هم پیشه دشمن است ابراز حسد خود نموده و بهر کس و ناکس گفته که
میرزا محمد علی خوشنویس سید نیست و پدرش آخوند قاسم جیو صاحب خوشنویس انکار سیادت میکنند تا اینکه
مزخرفاتش رفته رفته بسمع شریف والد ماجدم رسیده پس والد ماجدم در کشمیر بخدمت والد ماجدش مقوله
پنزوی وریده و هم نوشته جد مرحوم که از هر زه در زمانه خود بوده و آخوند ملا جو محمد رحمة الله الخالق
العباد در عبارتی که بر شجرهٔ ما قلمی فرموده آن مرحوم را بدین الفاظ ستوده و دعا متقیا لم
یتفوه قط بالکذب انکار را زان نموده و حسب و نسب خود و اسما بعض از بادر کرامش چنانچه
مرقوم فرموده قاسم بن کاظم بن رحمت الله از نوی که از بلدهٔ قم بکشمیر تشریف آورده و مدتی در کشمیر سکونت

بمشهد رضویه رفته و در آنجا رحلت کرده پسرش سید کاظم را عموی مرحوم تاریخای ناوه پوری بسبب
قرابت دری تبنی کرده بواسطه آن مشهور میان عوام بکاظم شاه جیو گشته خلاصه پس از آن پدر وی
بی شرم بدعوای اسناد قدیم اسلافان نموده والد ماجدم من باب اتمام الحجه هفت رقم طاس
صداقت اساس که از اسلافان در زاویه بیوت بلعاب عنکبوت فرسوده و فرتوت موجود واز
تاخت و احراق اهل تغلب و نفاق محفوظ و از مواهیر قضات فخام و سادات عظام و مومنین کرام
آنزمان مختوم و در ذمه آنها باسامی آبا، و اجداد ما بلفظ سید و شاه سطور بود از پیش والد ماجدش
طلبانیده و نشان داده نقش بطابقه اصل ملاکم و کاست گرفته ارسال خدمت جد مرحوم نموده و
اعلام احقر نیز سیما عمنا المستطاب السید حسین سلمه الله الوهاب بمصداق قضیه من برسر زمین
در مولد و موطن و مسکن و منشا، آبا، و اجداد خود یعنی شهر کشمیر کاغذی در رسیده و جمیع سادات
و مومنین که خبر و اطلاع داشتند ادای شهادت دادند بعده همه سجلات قدیمه و جدیده را بنظر انور
فیض منظر جناب مستطاب قدسی القاب کروبی انتساب عمدة العلماء الاعلام زبدة الفضلاء الکرام
نخبة الکملاء الفخام آخوند ملا محمد جواد حشره الله مع ائمة اهل الرشاد که پایه شان بمنزله بود که تمام
اهل ولایت کشمیر از صغیر و کبیر بایشان وثوق تام و اعتقاد و اعتماد مالا کلام داشتند بلکه بسمع
رسیده وقتی آن مرحوم مرحوم شد با جنازه آن هر دو راز دحام کثیر از غنی و فقیر برنا و پیر بعضی
سینه و البعضی بر سر و پا و بعضی گریه کنان و بعضی نوحه زنان و بعضی نوحه خوانان بودند بلکه بکرات و
مرات این فقرات نوحه میخواندند ـــ یوتهوا ماه پیدا گهژ ابیا کاه ـــ و نیز بنا مسجون پیه آی
گذرانیدند و مدت مدیدی کو اغذات بنجدت آن منفور بودند آخر الامر جناب ایشان از روی سخط و

وفاتم خیف خوه مزیب و مزین فرمودند بعد از بنواس الاوبار و مصباح الفضلاء جناب المولوی مصطفی صاحب
سلمه الله الغالب الوهاب که بعض مکتوبات عربیه و فارسیه آن یگانه زمانه را در این سال که بحسن اتفاق
گذرم بکشمیر افتاد و دیدم حقا جناب ایشان حسان زمان و سحبان اوان میباشند و گوی فصاحت
از میدان بلاغت و نزد بلغاء از بید انصاف بیروی ملاحت ربوده اند من احقر را کجا یارا که شمه از اوصاف
کمالات انقدوسی صفات بخیز تحریر و بقالب تسطیر در آرم و نیز فرزند ارجمندش یعنی جناب مستطاب مجد مآب
ملاذ آداب دیانت انتساب العالم الفاضل و النحریر الکامل المتجاز من بعض علماء العصبات باقامة الجمعة
والجماعات جناب المولوی سید علی صانه الله بلطفه الخفی والجلی و بخطه و مهر خود شان نمودند پس از آن فاکی جناب
شرافت نصاب غرة محاسن ایام فخر فضلاء الانام مروج الشریعة موتیج الطریقة محیی الملة میت البدعة
راس الاعاظم اساس الاشراف و الاکارم ابو المحاسن و المکارم الصالح المؤتمن مولانا الحاج السید ابو الحسن
المدعو بابو صاحب قبله مدظله و بعضی از علماء که بهنوشش عمدة العلماء و زبدة الفقهاء جناب السید مصطفی
المدعو بمیر آغا و ملاذ العلماء جناب السید ابو الحسن المدعو بکهن صاحب و نخبة الفضلاء
جناب المولوی السید ناصر حسین ابقاهم الله الملک العلام بقاء اللیالی و الایام محرر و بخط فرمودند
چنانچه مواهیر و بخط همه شان بر شجرات موجود داریم و اعجابه و ا اسفاه از فطانت و
ذکاوت جناب شما که بسبب سیادت ما بمحض اینکه دو نفر از اسلاف ما راعوام کالانعام از
روی بیخبری و عدم توجهی بشاه جیو یا جیو تنها گفته باشند مواجبت کرده شود و حالانکه بسیاری
از سادات عالیدرجات در زمانه ماضی و حال ملقب بشیخ و امیر و جیو و خان و جان و میر و شاه
بوده و میباشند و صدق اینکلام بر صاحبان انصاف و تارکان جدل و اعتساف و

نظاره کنند گان کتب تواریخ وانساب از آفتاب عالم تاب روشن تراست ومیخواستم که
بجهة الطمینان قلب جناب قدری از آن بطور نمونه بنگارم لکن چه کنم که در سفرم وکتب حاضر ندارم
المجبور معذور والعذر عند کرام الناس مقبول وقطع نظر از همه اینها میگوئیم
که از عبارات واقاریر جماهیر مشاهیر سادات محققین باهتین وموجودین مستفاد میگردد که سیادت
ثابت میشود بچند وجه ا بمجرد دعوی بلا معارض وبکتب بشهادت عدلین ج
بشیاع واستفاضه د باشتهار در بلد خود ه بظن متاخم بعلم چنانچه درین امصار
استفتاء از علماء ماکردند وحضرات جواب قریب بهمین مضمون تحریر فرمودند وتفصیل آن
بتطویل می انجامد ان شئت فارجع الی رسالة السادة وفصل الخطاب
ـه من بسر منزل عنقا نه بخود بردم راه ٭ قطع این مرحله بامرغ سلیمان کردم ٭ اکنون
نمیدانم که بزعم جناب شما بچه دلیل سیادت ثابت میشود تا برشته تحریر وبسلک تقریر آورده شود
وحالانکه بدلائل قاطعه ساطعه شرعیه سیادت ما بحد ثبوت رسیده ومنکر آن غافل از
جاده شرع انور واز اقوال وآرای علماء بیخبر میباشد ـه ترسم که بکعبه نرسی ای اعرابی
کین ره که تو میروی بترکستانست ٭ زیرا که جمع کثیر وجم غفیر از علماء وسادات ومومنین
ساکنه کشمیر شهادت بر سیادت ما داده اند ومهر وبخط کرده اند خصوصا قدوة المحققین
زبدة الممدقین راس اعلام الجامعین جناب آخوند ملا محمد جواد اعلی الله قدره فی اعلی علیین
که اباو جدا شریعت مدار کشمیر ونواحی واقصای آن وواقف خاندانهای سادات
بلد مذکور تفصیلا بوده اند بعد از کمال تحقیق وتفتیش تصدیق سیادت ما نموده اند چنانچه

همه کو اغذات قدیمه وسندات جدیده موجود میباشد وحال انکه هر صاحب بصیرتی که فی الجمله بهره
از سواد داشته باشد میداند که در انساب بکار شهادت اهل خبره بلدیه وعلماء ملکیه خود چه احتیاج
پس انکار شما بمکابره فرعونی وجهل ابوجهلی ماند ولنعم ما قیل ـه باکوری باطن
چه کند دیده ظاهر ٭ نرگس همه چشم آمد وبینا شدنی نیست ٭ گر نه بیند بروز شپره چشمش
چشمه آفتاب را چه گناه قولها برچند پدر وبرادرش نوشتند که ما نمیدانیم الخ اقول سابقا تحریر والد
ماجدش را نوشتم اکنون میخواستم که احوال برادرش بنویسم ودرو بگو راستیها سازم اما نمیدانم که جناب
جلالتمآب از برادرش کدام یکی مراد گرفته اید زیرا که والد ماجدم سه برادر دارد قوله در بمبئی نیز آمشهور بود اقول
آری نزد قائل آنقول که محمد جواد پنزو باشد مشهور بود نه بنزد دیگران چنانچه پیش ازین شطری ازین واقعه مزبور
مذکور شد قوله وکسانیکه از مردم کشمیر او را میشناسند الخ اقول شاید جناب اصالتمآب تاکنون آیه مبارکه لعنة
الله علی القوم الکاذبین را ندیده ونخوانده ونشنیده باشید که چنین
دروغ بیفروغ بیبافید وشرم از داور داد گر وبیشور نامور نمیکنید الحمد لله تا هنوز مردم
کشمیر از کهین ومهین که در بمبئی میباشند بغایت اخلاص باحضرت والد ماجد المعظم سلمه الله تعالی
الاعظم معاشرت ومجالست دارند بلکه از همه بیشتر تعظیم وتکریمش میکنند ومخدوم ومطاعش
میشمارند وجناب از فطانت مآب از روی مکابره قضیه معکوسه نگارش نمودید ع
آفرین آفرین جزاک الله قوله عجب نیست که اول تا زمانی بمحمد علی مشهور بود اقول
همچنانکه جناب شما بزعم باطل وفهم لاطائل خود ارقام وارتسام فرمودید مشهور نبوده ونیست
وبفرض اولی این موجب طعن وباعث سلب سیادت نمیشود چه اغلب سادات هاشمی

ولقبی مشهور میباشند که نام اصلی و سیادت ایشان معلوم نمیشود و مثل اینکه فی زماننا ذا
حامی الاسلام مروج الشریعت و الاحکام الصالح المؤتمن جناب الحاج السید ابوالحسن
سلمه الله الملک الزمن با بوصاحب و ملاذ العلماء جناب السید ابوالحسن صاحب لکهنوی
ادام الله القوی به پنجهن صاحب معروف و مشهور اند و حالانکه والد ماجدم بمیرزا محمد
خوشنویس مشهور بوده و میباشد و از کتب معتبره لغات چون غیاث ظاهر میگردد
که لفظ میرزا بیا و معروف بیشتر از القاب شهزادگان بود و حالا بر سرداران زادگان استعمال
کنند و در دارالایمان ایران حفت بالامن والامان بر سادات اطلاق نمایند غالبا
و راس المدققین اساس المحققین خاتم المفسرین جناب الحاج السید ابوالقاسم الرضوی
اللاهوری سلمه الله الباری در رساله السادة فرموده که در عتبات و ایران سیدرا
میرزا میگویند چون نجمة الاسلام میرزا و نجمة الاسلام میرزا علی نقی و میرزا ابوالقاسم انتهی
قوله و بعد آیا بچه خیال دعوای سیادت نمود اقول العجب من غفلة
الفاضل القائل بهذه الکلمات التی تضحک منها الثکلی نسیدانم
بارخدایا که بچه خیال سادات رایج مسکون ابراز و اعلام سیادت خود مینمایند
و بکدام گمان فاضل مخاطب اظهار سیادت خویش میکنند جوابکم جوابنا و آنچه دیگر
نیز داشتم که خوف اطالة ننگاشتم و اکنون بر تحریرات علما کشمیر که فاضل
مخاطب هم علی الظاهر ایشان را مسلم و از اهل خبره بلد میداند بل از اقوای مؤیدین خود
میشمارد اقتصار و اختصار میرود اینک سواد و خط خاص فیض اختصاص احدی الاحاد

جناب

جناب آخوند ملا محمد جواد رحمه الله المنشی المواد

قد شهد جماعة من المؤمنین بان جد هذا الجلیل قد توفی ابواه فی
صغر سنه و رباه رجل غیرهاشمی الی ان بلغ اشده و لم یکن یعلم انه من
السادات حتی اخبره بعض الثقات بانک سید فلم لا تطلب الخمس و تاخذه
وکان قد منعه من الطلب و الاخذ الاستحیاء و لم یکن معتمدا بذی مکنة
بقدر القوت الی ان استمر حاله و حال ولده علی ذلک المنوال و لم یتحمل احد
منهم ذل السؤال وکان ابنه هذا الذی ذکر فی المتن ورعا متقیا لم یتفوه
قط بالکذب فادعی لنفسه و لمن سلف عنه السیادة و آرانا فی ذلک
التجلیات المرقومة قبیل هذا بثمانین سنة و قد کتب فیها اسماءهم بوصف السیادة
و لما کان حمل قول المسلم و فعله علی الصحة من شریعة الاسلام و ثبت نسبه
عند العلماء الاعلام و المجتهدین العظام ادام الله وجودهم ببقاء اللیالی و
الایام اذ شهد عندهم من بلدنا من اغترب و لبس مدة فی المشاهد المشرفة
بصحت نسبه و رایناما حکم به هؤلاء الکرام لم یبق لنا فی ذلک ریب و لا
شک و انا احقر العباد جواد ۹

و خط شریف جناب مولوی مصطفی حماه الله و کفی

الإنحراف والعدول عن عماد الثقات والعدول من تشكيك واحد
من اولاد البتول شفيعة يوم مهول يوجب الحرمان من شفاعة الرسول صلى
الله عليه واله ما تترتب الفروع على الاصول فطوبى لمن اكرم ذريته
ليأمن به حين يفزع المرء وبهول

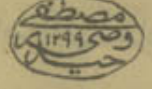
ایضاً وسخط ثانی فاضل مزبور

انی لما رایت اسم من سلف من مسترقبی هذا القرطاس ممنوعا بوصف
السیادت فی عدة من التجلات والاطراس وقد انی علی تحریرها من الاعوا
تسعون من غیر الالتباس وما شهد علی طبق دعوهم المعمرون فی المشاهد
المشرفة من بلدنا عند اجلة الناس اعنی المجتهدین الذین کل واحد منهم
لحصن الدین اساس کثر الله امثالهم بحرمة المطهرین عن الارجاس فحکموا
بحقهم ثمة وهنا ختم علی استشهادهم المولی العلامة عنی الامجد الذی
کان فی روعه بحیث غیره الیه لایقاس طیب الله مضجعه من الارداس
بعد ما حقق امرهم من اهل هذه البلدة شرفا بها والادناس یکفی لهم ذلک عند
الاکیاس وبعد تحقق انسابهم الی ثامن الائمة صلوات الله علیهم ما یقتفی
الفصول اثر الاجناس لشاک المتردد فیهم والهاتک بهم یلقی فی التعیر اکس

الراس صادیا من زلال الشفاعة قانطا فی الیاس فطوبی لمن وصل
السادة وبذل علیهم ما فی یده والاکیاس لیسقیه الشفیع المشفع
من سلسال الشفاعت باللبن فضلا عن الکاس حرزها مصطفی بن
العباس نجاوز الله عن سیئاته حیث یتشاغل الخلق بالانفاس

وسخط مبارک جناب مولوی حیدر علی صانه الله الولی

لایقدر احد ولا یطیق علی شیء ازید من هذا التحقیق المثبت المندرج
فی هذا التصدیق وهو احری بالتوثیق واجدر بالتصدیق والله ولی التوفیق
افقر خلق الله العلی حیدر علی عفی عنه



ایضاً وسخط ثانی فاضل مذکور

باسمه سبحانه رایت ما حوی علیه هذا الکتاب فی عدة من الصحائف المرقومة
عند مسترقیه بالالقاب حسبهم وکفاهم فی هذا الباب ما حرر فیها
المجتهدون والعلماء الاطیاب کالمولی الفهم الامجد المستطاب علیه رضوان
الله الملک الوهاب وتحریرهم بلا مریة حق ظاهرا والصواب فیه مختتم علی

بعضها وحرّرت فيها انّ بعد ذلك التهتك بهم والإزدراء بشأنهم يوجب سُخط رب الارباب ويُؤدّي الى الخزي في يوم المآب ثم الله جل شانه هو العالم بالصواب

مصطفى وصي ۱۲۹۹ حيدر

وسخط اقدس فاضل مؤتمن جناب الحاج السيد ابو الحسن المدعو بابو صاحب قبلة ظله باسمه سبحانه لاشكّ انّ المرجع في امثال هذا الامر مَن يُوثق به من اهل تلك البلاد من الصلحاء الامجاد والعلماء الاطواد وقد تشرّفت بمطالعة ما كتبه المولى الاجلّ العماد الذي كان مرجعا للعباد وكهفا للحاضر والباد مولانا محمد جواد قدس سرّه وقد كتب بعد الفحص والتنقيد ما ليس عليه مزيد فحصل الاطمينان بما كتبه ذلك العالم المجيد والفاضل المجيد احلّه الله من الجنان بقصر مشيد

لا اله الا الله القوي ۱۲۸۹
عبده ابو الحسن محمد بن
علي بن صفدر الرضوي

اين بود نقول تصديقات كه صرف از براى اسكان خاطر لجاجت آثر واطفاء شعلهٔ جوالهٔ حدهٔ فاضل ماهر اتفاق بياض افتاد وما على الرسول الا البلاغ ـه

نه هر جاى مركب توان تاختن ، كه جاها سپر بايد انداختن

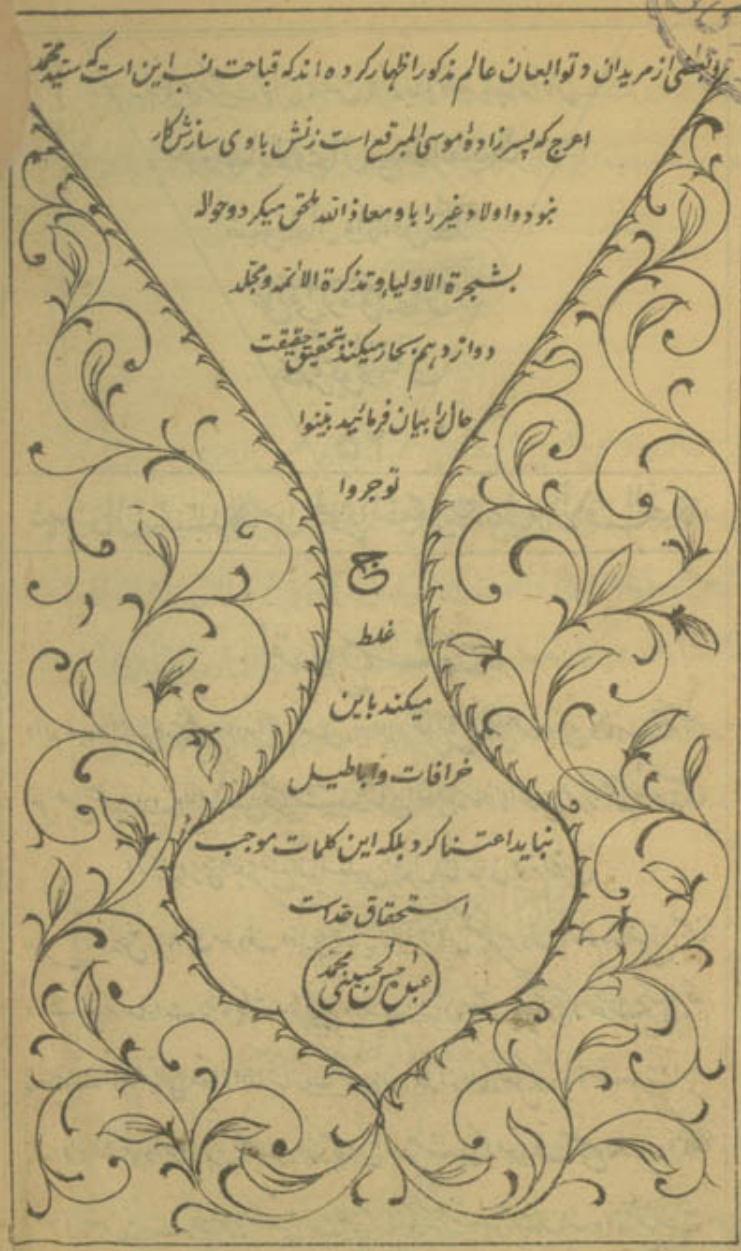
حررتها بالارتجال مع قلة الفرصة في ضيق المجال وانا اقل الطلاب على نقي الرضوي الحائري غفر الله يوم الجزا لمن في ۲۵

شهر شوال سنه ۱۳۰۷ من الهجرة النبوية عليه آلاف التحية

نقل استفتاء

والد ماجد از سركار نجفة الاسلام اعلم العلماء الاعلام ظلّ الله على العالمين ونائب حجته على اهل السموات والارضين فخر الشيعة تاج الشريعة مولانا الحاج ميرزا محمد حسن الحسيني الشيرازي النجفي متع الله المسلمين بطول بقائه الى يوم الدين

س ودرحق سادات معروف بقبيلهٔ رضويه كه در ين زمان شخص معروف عالم وفاضل زبان طعن وتشنيع بر سادات رضويه كشوده قدح در نسب ايشان ميكند وميگويد كه حضرت موسى المبرقع پسر حضرت امام محمد تقي معاذ الله شارب الخمر بوده بلكه از علماء نقل كرده وشهرت داده بلكه در موعظهٔ خود اصرار برين كلام دارد كه اين قوم مشهور كه معروف بصحيح النسب اند و رضوي چنين نيست بلكه امر بالعكس است يعني كسانيكه كمر مشهور ربشك شده اند صحيح النسب اند



بعضی از مریدان و توابعان عالم مذکور را اظهار کرده اند که قباحت نسب این است که سید محمد
اعرج که پسرزاده موسی المبرقع است زنش باوی سازش کار
نبوده اولاد غیر را باو معاذ الله ملحق میکرد و حواله
بشجرة الاولیاء و تذکرة الائمه و مجلد
دوازدهم بحار میکنند بتحقیق حقیقت
حال را بیان فرمائید بینوا
توجروا

ج

غلط
میکنند باین
خرافات و اباطیل
نباید اعتنا کرد بلکه این کلمات موجب
استحقاق حدات

عبد الحسن الحسینی محمد

المجموعه بمقام بهبها دفتر ۵